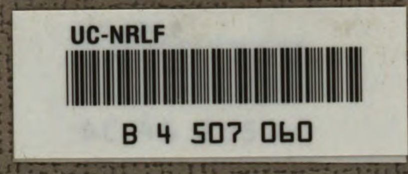


KURT HANCKE

Deutscher Aufstand gegen den Westen

1941

VERÖFFENTLICHUNGEN DES DEUTSCHEN AUSLANDSWISSENSCHAFTLICHEN INSTITUTS



BAND 2

DEUTSCHER AUFSTAND GEGEN DEN WESTEN

Eine geistesgeschichtliche Auseinandersetzung

von

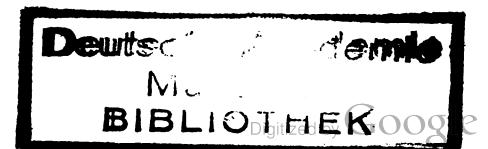
DR. KURT HANCKE

2. AUFLAGE

1941

JUNKER UND DÜNNHAUPT VERLAG / BERLIN

DRUCK: HANS TRILTSCH, VERLAGSDRUCKEREI, BERLIN O 17



DEN KAMERADEN DER WEHRMACHT
UND ϟϟ

Kurt Hancke, der aus dem schöpferischen Erlebnis der Zeit den tiefsten Anstoß des Herzens und des Geistes zu seiner Schrift empfing, hat als Soldat gehalten, was er als Wissenschaftler versprach. Er fiel am 25. Juni 1941 vor Sobotniki als Führer eines Spähtruppunternehmens. Die Gläubigkeit an den immanenten Sinn der Geschichte und die voraussehende Schau der Berufung des deutschen Geistes, die aus seinen Worten spricht, ist in dem Kampf des deutschen Volkes mit dem eigenen Opfer sinnhaft beschlossen. Die ihm als Hauptsturmführer der ϟϟ, Leutnant der deutschen Wehrmacht und Chefassistent des Deutschen Auslandswissenschaftlichen Instituts zugleich verbundenen Kameraden erkennen in Leistung und Sterben die letzthinnige Erfüllung seines Glaubens an die geistige und politische Gestalt des Reiches.

Dr. F. A. Six

Druckfehlerberichtigung

Es muß heißen:

S. 44 Zeile 15 „Covenant“ statt „Convenant“

S. 59 Zeile 36 „trivial“ statt „trival“

S. 67 Zeile 13 „geistlicher“ statt „geistiger“

S. 116 Zeile 16–17 „Monumenta Germaniae Historica“ statt „Monumenta Historiae Germanicae“

S. 138 Zeile 6 „Empirie“ statt „Empire“

INHALT

VORWORT

zur 1. Auflage

Die vorliegende Schrift entstand aus der Absicht, die Fronten eines „ideologischen" Kampfes, den die Wissenschaft des Abendlandes seit Jahren am Werke sah, von seiten des Reiches und mittels geistesgeschichtlicher Analyse zu klären. Wenn dabei zuletzt die Frage nach dem Sinn des gegenwärtigen Krieges in die Mitte rückte, so war das nur die Folge eines streng genommenen Fragens nach dem eigenen geschichtlichen Ort: die hier gemeinte Auseinandersetzung beginnt nicht erst mit diesem Kriege und hört mit ihm nicht auf; der Krieg indessen schafft die Situation, welche dem Sachgehalt und der Höhenlage des eigentlich europäischen, d. h. deutschen Denkens eher entspricht als jemals eine andere.

Die Analyse der ideologischen Fronten richtet sich auf den Ursprung und die Entwicklung eines Gegensatzes, in den sich der europäisch-amerikanische Westen immer wieder zum Reiche gestellt findet, — den er abkürzend auf die Formel bringt: hier Zivilisation — dort Barbarei. Die Analyse will erweisen, daß die Vermeintlichkeit eines solchen Gegensatzes auf ein ewiges Widerspiel von Geschichte und Verfall zurückgehe: das geschichtliche Europa ist das Reich, das Zivilisations - Europa ein reichsfremdes Erzeugnis der Entartung.

Diese Einsicht konnte nur aus dem Zusammenhang gesamteuropäischer Geistesgeschichte abgeleitet werden; sie bedurfte — auch für das Verständnis im eigenen Lager — weitläufiger Erläuterung. Sie verlangte daher mehr Raum, Zeit und technische Zurüstung, als es die Umstände erlaubten. Doch alle Gespräche, die in den winterlichen Lagern der Bereitschaft geführt wurden, liefen darauf hinaus, daß ein Umriß des Gewollten dringlicher sei als das fertige Werk, und die Unsicherheit des soldatischen Lebens trug dazu bei, das Vorläufige eines Entwurfs als angemessen zu empfinden. So wurde diese Schrift in dienstfreien Stunden und Tagen des Urlaubs,

ohne die gewohnte Muße der Forschung, abgefaßt: das erklärt den Verzicht auf philologisch-historische Apparate, die ungleiche Anführung belegender Texte, die summarische Behandlung großer Erscheinungen und Epochen (so besonders im letzten Teil, der unter ungünstigsten Bedingungen litt). Der Verfasser muß es sich daher vorbehalten, einige Abschnitte späterhin durch Einzeluntersuchungen zu erweitern; sie sind geplant und vorbereitet

1. für den Komplex der englischen Frühromantik,
2. für die politische Funktion der Romantik in Europa,
3. für die innere Struktur des deutschen 19. Jahrhunderts.

Der Vorbehalt steht mit unter den fraglichen Geschicken dieses Krieges — des größten Aufstandes der Deutschen gegen den Westen.

An der Westfront, Vorsommer 1940.

K. Hancke.

V O R W O R T
zur 2. Auflage

Die oben bezeichneten Mängel konnten bisher nicht behoben, die angekündigten Ergänzungen nicht durchgeführt werden, sodaß die 2. Auflage noch unter dem gleichen Vorbehalt erscheinen muß wie die erste.

Mittlerweile hat der Fortgang des Krieges die hier vertretene Grundauffassung durchaus bestätigt. Der Aufbruch im Westen zeigte zunächst die lückenlose Front westlicher Reichsfeindschaft; der deutsche Sieg schaltete die westliche Neutralität (außer der schweizerischen) kurzerhand und endgültig aus, vertrieb die Briten — erstmals wieder, seit der mittelalterlichen Wende — vom Kontinent und bewog das geschlagene Frankreich, sich auf seine ursprüngliche, d. h. kontinentale Funktion für Europa zurückzubesinnen.

Das neue Jahr offenbarte überzeugend, wie zwangsläufig eine, gegen den Westen gerichtete, Bewegung um sich greifen muß: über die Grenzen des Kontinents hinaus in den Gesamtraum abendländischer Geschichte. Dazu aber gehört — was hier nicht mehr verhandelt wurde — der hellenisch-römisch-islamische Komplex Vorderasien-Nordafrika, im Geschichtszusammenhang der Mittelmeerkulturen.

Sofern hier der abendländische Gesamtraum als Mitte des Weltgeschehens gewertet wurde, lag etwa das Bündnis mit Japan ebenfalls im Zuge eines weltumspannenden Aufstandes gegen den Westen. Und so ist es endlich die Entwicklung der USA, welche den sie umreißenden geistesgeschichtlichen Befund vor allem anderen rechtfertigt.

Daher wäre es für die vorliegende Schrift der beste Erfolg, wenn sie dem Leser helfen könnte, sich angesichts des anglo-amerikanischen Fellachentums zu jenem Bewußtsein unbegrenzter Überlegenheit zu erziehen, das den künftigen Europäer kennzeichnen sollte.

An der Ostfront, Sommer 1941.

K. H.



EINLEITUNG

GESCHICHTE ALS BEWUSSTSEIN

Das Selbstbewußtsein der europäischen Gegenwart ist so beispiellos verworren, daß eine geschichtliche Bezugnahme sich darauf verwiesen sieht, alle erkannten und vermuteten Möglichkeiten des Mißverstehens einzubeziehen, daß aber schon diese Einsicht, wollte sie als allgemeine gelten, ausführliche Erörterungen brauchte.

Denn „Geschichte" heißt heute ein Tatbestand, von dem nicht nur unabsehbare vielfältige und unvereinbar gegensätzliche Meinungsbilder umlaufen; als Antrieb sinnfälliger Ereignisse versieht er überdies die unterschiedlichsten Funktionen. Daß diese Sachlage selbst wieder ihre Geschichte hat, die das Ganze für sich nochmals spiegelt, erhöht zwar den Reiz des ideologischen Widerspiels, erschwert aber die Verständigung bis zur Unmöglichkeit. Insofern bleibt die beste Antwort auf den „geistig" gemeinten Angriff der schweigende Kampf mit kriegstechnischen Zerstörungsmitteln.

Doch uns selbst wäre damit nur schlecht gedient. Im Gegensatz zur westlichen (und westlich-deutschen) Intelligenz sind wir noch fähig, ein Fremdverstehen ohne Selbstaufgabe freimütig zu üben — allerdings nicht mehr um der Verständigung, sondern um einer inneren Redlichkeit willen, mit der wir die Zerstörungsmittel anzuwenden wünschen.

Wir können uns rechtmäßig auf „Geschichte" beziehen, weil wir allein uns in ein redliches Verhältnis zu ihr gesetzt haben. Ein flüchtiger Blick auf die Geschichte der Geschichtsauffassung läßt das sehen: Die westliche Aufklärung verkündete mit religiösem Pathos die Geschichte als den innerweltlichen Fortschritt der Menschheit (gegen die christliche Aufhebung des Geschichtlichen in Transzendenz und Eschatologie); an diesem Punkte verharrt, ungeachtet dieser oder jener Seitenwege, der Westen noch heute. Das deutsche 19. Jahrhundert fand mit dem Pathos des Verstehens in der Ge-

schichte ein Weltall unendlicher Vielfalt und Individualität; aber bald verband es diese Sicht mit wechselnden Tendenzen zu „Rechtfertigungen“. War schon die westliche Geschichtsdoktrin, indem sie immerfort die Transzendenz abdrängen wollte, notwendig apologetischer Art, so mußte sich das deutsche Geschichtsdenken naturgemäß noch tiefer in die Apologie verstricken. Die Grundkategorie, mit der man es hier allgemein zu tun hat, ist die einer irgendwie gearteten Kausalität, welche gleichsam unterhalb der geschichtlichen Erscheinungen die Gesetzlichkeit des Ablaufs zu verbürgen schien. Dabei war es vergleichsweise belanglos, ob diese Kausalität nach geistigen, materiellen oder organischen Modellen vorgestellt wurde, da man sein eigentliches Interesse an dem Zwangscharakter der Gesetze nahm. Es wird sich noch zeigen, welcher Art und Herkunft solch ein Interesse gewesen sei; hier gewinnt es dadurch Bedeutung, daß es in die Möglichkeit des Historismus umschlug, und wiederum nirgends so entschieden wie in Deutschland. Der Historismus als Resignation eines allverstehenden Greisentums stand für uns alle noch hinderlich auf der Schwelle zur Geschichte: der Zwang, ihn ständig überwinden zu müssen, gab uns die besondere Kraft, Geschichte so zu erfahren, wie es vielleicht nur frühen Zeiten möglich war — dies jedoch mit Sinnen, die sich durch eine säkulare Historisierung unendlich geschärft hatten.

So wurde uns die Verworrenheit des europäischen Bewußtseins transparent, denn alle abgelebten Formen der Geschichtserfahrung von der christlichen Eschatologie bis zum Historismus sind zugleich noch Scheinmöglichkeiten der Gegenwart und echte Möglichkeiten des Mißverstehens. Die Geschichte wurde uns, genau und ernst genommen, eine Art aktiver oder streitbarer und jedenfalls unerläßlicher Erinnerung. Ihr haftet nichts Träumerisches an, nichts ruhevoll Betrachtsames und rückgewandt Romantisches: dagegen bewährt sie in der Helle des Bewußtseins die sammelnde Kraft innerer Vergegenwärtigung.

Keiner anderen Absicht soll daher das Folgende dienen als dem Willen, zerstreute Bestände der Erinnerung zu sammeln, sie aus der Dämmerung des alltäglichen Halbschlafs heraufzuholen und in das Licht eines aktiven Bewußtseins zu rücken. Das heißt: es geht hier nicht um „historische Darstellung“, sondern um ein W i s s e n, das alle Taten dieses Krieges begleiten sollte.

I. DAS REICH

1. BEGRIFF UND ENTWURF

Deutschland hat sich selbst geraume Zeit lang dahin mißverstanden, daß es glaubte, nach dem Vorbild Westeuropas einen „Nationalstaat“ und ein so gemeintes Nationalbewußtsein entwickeln zu sollen; es vergaß darüber seinen Ursprung, seinen geschichtlichen Auftrag, seinen innersten Sinn.

Das Bismarck-Reich war der formal gelungene, doch in sich gebrochene und daher zuletzt gescheiterte Versuch, den Nationalstaat der Deutschen zu verwirklichen. Als es zerfallen schien, brach der Nationalsozialismus auf, um diesen Staat in seiner Hoheit und Größe „wiederherzustellen“. Wir sehen heute, daß die „Wiederherstellung“ nach kurzen Jahren planmäßiger Arbeit im Umriß vollendet war. Was aber geschah mit dem Anschluß der Ostmark, der Übernahme des Sudetenlandes, der Errichtung des Protektorates, dem Sieg in Polen? War das noch „Wiederherstellung“?

Zum ersten Male seit Jahrhunderten regte sich damals, wenn etwa die deutsche Führung in der Hofburg oder auf dem Hradschin ihre Arbeit begann, ein dunkles Wissen um altes Recht und Tradition und geschichtlichen Vollzug, ein Wissen, dessen Herkunft weit über das Bismarck-Reich hinaus zurückweist auf eine ferne deutsche Frühzeit. In der Tat, der Maßstab für die Taten der letzten beiden Jahre darf nicht auf Jahrzehnte, er muß auf Jahrhunderte geaicht sein: was heute in Mitteleuropa geschieht, das begann nicht 1933 und nicht 1919, weder 1870, noch 1648, sondern im 6., 8. und 10. Jahrhundert, denn hier geht es erneut und vertieft um das Reich.

Was aber ist eigentlich gemeint, wenn wir „Reich“ sagen? — Und wir sagen es nicht allein, da der Begriff in dieser Wortform einen so besonderen Gehalt annahm, daß die angrenzenden Fremdsprachen ihn unverändert in sich aufnahmen; das begründet die

allgemeine Geltung einer Inhaltskongruenz von „Reich" und „Deutschland".

Wenn dagegen der römische Parallelbegriff des Reiches als „Imperium" für alle außerdeutschen Staatsgebilde reichsähnlicher Art im Schwange blieb und als „Imperialismus" für die einschlägige Tendenz Verwendung fand, wenn sich der Begriff des Reiches gegen den des Imperialismus zur Unvergleichbarkeit entwickelt hat, so spiegelt das den Werdegang des Reiches selbst: seine Ursprungslage ist bedingt durch einen vielfältigen „Imperialismus". Denn „Imperium" hieß vordem die politische Weltmacht, die um ihrer selbst willen herrschte (dargestellt durch Alexander, Caesar und Augustus); so hieß auch die geistige Weltmacht, die — zufolge ihrer Selbstdeutung (als Civitas Dei) — um des einzelnen und seines Heils willen herrschte; so hieß weiter der Konstantinische Versuch, die politische Weltmacht durch christliche Sinngebung zu rechtfertigen; so hießen selbst die germanischen Versuche, politische Weltmacht ziellos im Zuge der erobernden Landnahme zu improvisieren; so hieß endlich das karolingische System, das, getragen vom fränkischen Staatswillen, die westgermanischen Stämme und ihre Vasallenvölker im Zeichen der „Translatio imperii" (von Byzanz auf Mitteleuropa) zur Civitas Dei versammelte. In den Teilungen des Systems fiel der imperiale Auftrag an das seither zusammenwachsende Volk der Deutschen — nicht an die westfränkischen Gebiete; in der Übernahme des Imperiums (qua Civitas Dei) durch den deutschen König entstand „Das Reich", denn er war, wie ihn die Regensburger Chronik nannte, „des rîches herre".

Als Reich aber stiftete, krönte und vertrat Deutschland das Abendland, also jenen Weltzusammenhang, der das spätere Europa mit allem, was es war und ist, aus sich entließ.

Außerhalb des Reiches gab es mehr oder minder botmäßige Randgebilde — so Frankreich und die Städte Italiens; England lag, als verfallende Kolonie Roms und Streitgebiet seefahrender Horden, noch diesseits aller Geschichte. Das sind die Rangverhältnisse, nach denen die Frage der europäischen Vorherrschaft geschichtlich zu beurteilen bleibt.

Die deutschen Kaiser des Mittelalters waren nicht nur die sichtbaren Träger des Reiches, sie waren zugleich dieses Reich selbst, sofern es als politische Herrschaftsform mit den Herrschern stand und fiel. Jeder Kaiser sah sich daher in einer stets wiederholten, typischen Ausgangslage: er mußte seine Wahl durch praktische Herrschaft bestätigen; die partikularen Gewalten mußten stets aufs neue zur Anerkennung bewogen oder genötigt werden. Der Weg dazu führte von der innerdeutschen Anerkennung über die Huldigung der Grenz- und Vasallenstaaten zur Eisernen Krone des Königs von Rom, mit der sich die Translatio imperii durch den Papst verband. Als „Caesar Augustus" war dann der deutsche Wahlkönig weltlicher Herr der Christenheit und Führer des Abendlandes, war somit Beherrscher der damaligen Welt, „Kosmokrator" (wie Friedrich II. sich nannte); es gab, sobald er der Kaiser war und darin das Reich verkörperte, außer ihm nur die europäischen Vasallen, das sterbende Ostrom und den Papst, so daß in den wenigen glücklichen Stunden dieses Herrschertums das antike Beiwort des „Divus" einen konkret-tatsächlichen Sinn erhielt: der Kaiser war Gott im vorchristlichen Sinne als Herr der Welt; sein Wort galt als Suprema Lex des Erdkreises.

Dieser Wirklichkeit des Reiches entsprach kein ideologischer Entwurf, da von Beginn an die Theorie des Reiches andere Wege ging; ihr entsprach vielmehr eine Deutung der Weltstunde, wie sie zweimal, aus beiden Ländern des Reiches, diesseits und jenseits der Alpen, heraufkam, um das Selbstbewußtsein ihrer Gegenwart durch die größten „Sager" abendländischer Zeit, durch Walther von der Vogelweide und Dante Alighieri, zu verkünden.

Schon Walther stand im Zeichen des Niedergangs, doch mit seinem Wort griff er noch unmittelbar ein in den Ablauf verheerender Streitigkeiten. Seine Liebe galt dem Deutschtum an sich selbst, den deutschen Männern und Frauen, derengleichen er im weiten Kreise nirgends finden wollte. Seine Kritik, getragen von einem durchaus religiösen Glauben an den Beruf des Reiches, richtete sich gegen alle partikularen Gewalten und handhabte den Maßstab einer ins Ewige geplanten Ordnung:

„Sô wê dir, tiuschiu zunge,
wie stêt dîn ordenunge".

Über den jeweiligen Träger der Krone stellte er daher die Krone selbst: sie ist „älter", und das verleiht ihr im germanischen

Bewußtsein, das nach „älterem“ Recht zu werten pflegte, die höhere Wirklichkeit.

Deutschland, das Reich, die Krone — von hier aus fragte Walther nach dem letzten Sinn der hierarchischen „ordenunge“, und seine Antwort umfaßte jene Deutung des Kaisertums als der Wirklichkeit des Reiches:

„Hêr kaiser, ich bin frônebote
und bring iu boteschaft von gote.
ir habt die erde, er hât daz himelrîche
er hiez iu klagen (ir sît sîn voget),
in sînes sunes lande broget
diu heidenschaft iu beiden lasterlîche.
ir muget im gerne rihten:
sîn sun der ist geheizen Krist,
er hiez iu sagen wie erz verschulden welle:
nû lât in zuo pflihten.“

Der Kaiser als unmittelbarer Lehnsmann Gottes und Christi — es sollte ein Jahrhundert dauern, bis Dante noch einmal diese Auslegung des Reiches vollzog. Dante aber blickte schon zurück, war Romantiker, wo Walther noch an der vollen Wirklichkeit des Geschehens in Sorge und Freude Anteil hatte.

Dante unternahm es, die Notwendigkeit der Reichsherrschaft gleichsam rückwärts noch einmal zu erweisen. Er sah sie wie Walther zunächst im Ordo und seiner Einheit:

„Nunc constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum ... ergo unum oportet esse regulans sive regens; et hoc Monarcha sive Imperator dici debet. Et sic patet quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse sive Imperium.“

Sie besteht weiter in der notwendigen Totalität der Lebensverfassung, „humana universitas in ipsa totalitate“; sie besteht schließlich in der notwendigen Einheit des herrschenden Prinzips, „cum iustitia in mundo potissima est“, und die iustitia potissima ist der Monarch selbst. Die Herrschaft des Monarchen bedeutet auch die wahre Freiheit, denn „existens sub monarcha est potissimae liberum“.

Das letzte und höchste Anliegen Dantes war jedoch der Beweis, daß das Reich unmittelbar zu Gott sei. Er widerlegte die Gegner dieser Unmittelbarkeit; zunächst die Kirche, deren Gegnerschaft ihrem zelotischen Eifer entspringt; sodann die „alii“, die Guelfen, „quorum obstinata cupiditas lumen rationis extinxit“; endlich

die „tertii, quos decretalistas vocant": sie derogant imperio, weil sie theologiae ac philosophiae inscii sunt. Entgegen solchen gegnerischen Meinungen wollte Dante die wahre Rangordnung seiner Welt wiederherstellen. Zu diesem Ende gab er die zentrale Begründung der Unmittelbarkeit des Reiches zu Gott in einer neuen Theorie über das alte Gleichnis von Sonne und Mond, in einer ausdrücklich geschichtlichen Rechtfertigung der von ihm errichteten Rangverhältnisse und abschließender Apotheose des Weltherrschers:

> „—Et iam satis videor metam attigisse propositam. Enucleata namque veritas est quaestionis illius qua quaerebatur, utrum ad bene esse mundi necessarium esset Monarchae officium, ac illius qua quaerebatur, an Romanus populus de iure Imperium sibi asciverit, nec non illius ultimae qua quaerebatur, an Monarchae auctoritas a Deo vel ab alio dependeret inmediate. Quae quidem veritas ultimae quaestionis non sic stricte recipienda est, ut Romanus Princeps in aliquo Romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur. Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum, qua primogenitus filius debet uti ad patrem, ut luce paternae gratiae illustratus, virtuosius orbem terrae irradiet, cui ab Illo solo praefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator".

2. DER GROSSE ZWIST

Die mittelalterliche Welt war nicht Kosmos im Sinne der Griechen, weil vielmehr gerade der „Kosmos" eine radikale Abwertung im Sinne jener Überwelt erfahren hatte, deren Investitur immer wieder den Zwiespalt des mittelalterlichen Lebens erneuerte; sie war auch nicht in dem Sinne Kosmos, daß sie als geschlossene Form auf dem Grunde völkischer Geschlossenheit ruhte, weil vielmehr auch die völkische Geschlossenheit entrückt und aufgehoben war im Überbau der volksunabhängigen Gläubigkeit. Es ist aber gerade dies, was Dante in seinem Bild zusammenzwang: das unvergleichliche Wesen seiner Epoche (soweit es die seinige noch war) in ihrer großartigen, zum Zerfall vorbestimmten Konstruktion, in ihrer schwebenden Unabhängigkeit von den faktischen Mächten des Lebens. Nicht zufällig ist Dante damit — im Gegensatz zu Homer, der ein Beginn war — das Ende seiner Zeit: als zusammenfassender Visionär alles dessen, was gewesen oder — sofern es nicht gewesen

— hätte gewesen sein müssen. Ja, eben diese einer schon vollendeten Vergangenheit vindizierte Zukunft wesenhafter Möglichkeiten, welche nie verwirklicht wurden, bezeichnet die danteske Sicht: sie schuf ein Denkmal gewollter Geschichte.

Gewollt war: die überirdisch begründete Ordnung des irdischen Lebens im Ganzen; das Reich bedeutete den weltgeschichtlichen Versuch, diese Ordnung aufzurichten und zu erhalten. Der Plan dazu kam ihm jedoch nicht aus sich selbst — es übernahm ihn, wie es ihn vorfand, und ließ, trotz aller Wandlungen, niemals von ihm ab. Auf den Grundlagen der Paulinischen Theologie hatte Augustinus seine Civitas Dei entworfen als ein überirdisches Imperium, das — im betonten Gegensatz zum römischen Weltstaat — die Gemeinschaft der auserwählten Gläubigen umfassen und unter die Herrschaft des christlich verstandenen Gottes stellen sollte. Da dieses Corpus Christi mysticum in der Kirche selbst eine staatsähnlich irdische Gestalt annahm, begann die gegenseitige Durchdringung der getrennten Seinsbereiche schon im innersten Ansatz der ersten Konzeption. Sie drängte sich zwingend in die geschichtlichen Gegebenheiten ein: noch im Jahrhundert Augustins spaltete sich die Rechtsnachfolge eines Pontifex Maximus in zwei Gewalten, und Papst Gelasius begründete den Vorgang mit einer Feststellung, die als Stichwort des folgenden Jahrtausends gelten könnte:

> „Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas."

Die geheiligte Autorität der Kirchenherren und die reale Gewalt des Staates — das ist die Formel für eine zweigeteilte Weltherrschaft.

Nachdem Karl der Große die Translatio Imperii, die ihn vor den alten Mächten der Antike legitimierte, angenommen hatte, rechtfertigte er sich vor der Kirche durch die Annahme der augustinischen Idee; er verschleierte damit sein konkretes Machtziel, das in dem Zusammenschluß aller germanischen Stämme zu einer europäischen Staatsordnung bestand. So hinterließ er der Folgezeit das verbindlichste Leitbild einer Herrschaft, die als Synthese von traditionell-imperialen und christlich-eschatologischen Ansprüchen auf germanischem Staatswillen beruhte und im abendländischen Reich der Deutschen verwirklicht wurde.

Gemäß der radikalen Unabhängigkeit, die das Christentum gegen die konkrete Geschichte behauptete, wurde bei der Planung

des Reiches gerade die Realität seines Bestandes ausgeklammert: die germanische Substanz als Träger der Herrschaft. Die beiden anderen Elemente der Idee, das überlieferte Imperium und die christliche Civitas Dei, sonderten sich bereits im karolingischen Staatsgedanken und blieben für das ganze Mittelalter getrennt. Jahrhundertelang vertraten die Theoretiker gegeneinander den gleichen Anspruch auf die Universalherrschaft, die einen unter Berufung auf biblische und antike Herrschertraditionen, die anderen unter Berufung auf Augustin und die kirchliche Lehre.

So wurde gleichzeitig das Reich geplant: einmal als „Reich Gottes" im Sinne der imperialen Überlieferung von der Antike bis zu den deutschen Kaisern, verwirklicht durch die Translatio Imperii und zu bewahren gegen den Anspruch der Kirche;

dann als „Reich Gottes auf Erden" im Sinne des frühen Christentums, mangelhaft überkommen aus den Imperien Konstantins und Karls, zu verwirklichen nur durch eine omnipotente geistliche Instanz, d. h. eine universal beherrschende Kirche.

Neben diese traditionellen Theorien des kirchlichen Anspruchs und der kaiserlichen Apologetik trat im 12. und 13. Jahrhundert eine theologisch-politische Mystik von revolutionärer Wirkung. In Deutschland entstanden, fand sie ihre erfolgreichste Prägung durch Joachim von Fiore und Johannes von Parma; als chiliastische Idee eines III. Reiches, das — anberaumt für eine symbolisch errechnete Endzeit — im Advent stehe, nahm sie die Bewegung des Franziskus voraus und wirkte bestimmend auf den großen Reichsentwurf Dantes ein.

Daß also das Reich zerfiel, lag nicht an seiner Schwäche. Niemals gab es irgendwo sonst eine derartige, kaum unterbrochene Folge überragender Führergestalten wie in den deutschen Jahrhunderten von Heinrich I. bis zu Friedrich II.; selten gab es irgendwo sonst einen totalen Lebensstil, der dem des deutschen Hochmittelalters gleichkäme an herrschaftlicher Macht. Das Reich blieb vielmehr durch einen wurzelhaften Zwiespalt von Grund auf in Frage gestellt: durch den innersten Dualismus, welcher seit der Antike, vertieft und dogmatisch erhärtet durch das Christentum, die Geschichte des Kontinents bestimmte. Er spaltete das Ganze des Seins in die gegensätzlichen Bezirke von Welt und Überwelt, Leben und Geist, Außen und Innen; er spaltete gleichläufig die abendländische Herrschaft nach Welt und Überwelt, d. h. nach Reich und Kirche, und verursachte damit einen Wesenskonflikt einmaliger

Art. Das Reich bestand als große Ordnung des Gemeinschaftslebens, aber in ihm bestand die Ordnung des „Inneren“: ihr gehörte und gehorchte der einzelne in seinem seelischen Sein als Christ; das Reich war der Kaiser, aber das innere Christentum war die Kirche; der Kaiser hatte die Macht, aber die Kirche beherrschte die Seelen. So vermochte die Kirche den einzelnen vom Reich zu lösen, indem sie ihn seiner politischen Verpflichtung enthob. Wäre der Kaiser nur Machthaber gewesen und nichts außerdem, so hätte er sich über die seelischen Umtriebe der Kirche hinwegsetzen können; aber der Kaiser war Christ, gehörte ebenfalls zur Kirche und stand als Seele selbst unter kirchlicher Herrschaft. Als Gregor die Untertanen Heinrichs vom Reich dieses Kaisers „erlöste“, und Heinrich durch seine Buße diesen Schiedsspruch (ob demütig oder diplomatisch, gelte gleich) anerkannte, sagte sich der Kaiser gleichsam von sich selbst los. Er spaltete sich in einen Herrscher, der gebannt wurde, und in einen Christen, der dem Herrscher deshalb die Gefolgschaft versagen mußte: der Büßer von Canossa symbolisierte das Reich im Exil seiner selbst.

Gerecht war hier sowohl der Anspruch des Kaisers wie der Anspruch des Papstes. Da die Kirche, obgleich sie dem Wesen nach nur das Heilsinstitut der privaten Existenz darstellte, des politischen Schutzes bedurfte, mußte ein Zerfall der Reichsherrschaft die Herrschaft der Kirche zwangsläufig erweitern und ihre Struktur entscheidend verändern:

Das organisierte Christentum hatte sich von einer spätantiken Universalkirche (Ostrom) zur germanischen Landeskirche fortgebildet. Diese war auf dem Höhepunkt des karolingischen Systems zugleich Reichskirche, unter der Führung des Kaisers — eine Verfassung, die seit Otto I. erneut übernommen und durch die Fürstung kirchlicher Beamter befestigt wurde. Schon im 10. Jahrhundert belebte sich jedoch die alte universalkirchliche Idee: die Bewegung von Cluny erstrebte in einem ausdrücklich restaurativen Bewußtsein die Wiederherstellung frühchristlicher Zustände unter Berufung auf das ursprüngliche geistige Ziel des Christentums. Sie propagierte mit Erfolg die asketische Haltung als die eigentlich christliche und betätigte darin einen nationalromanischen Affekt gegen das Übergewicht der Reichskirche. Dem Willen zur Askese kam ein Chiliasmus entgegen, der im Hinblick auf die Vollendung des ersten Jahrtausends das Ende der Welt kommen sah. Organisatorisch wollte

man die klare Durchführung eines auf römischem Recht beruhenden kanonischen Systems, eine reichsunabhängige Kirche imperialer Art.

Die Landeskirche feudalen Charakters, die nach Ansicht der universalkirchlichen Gegenbewegung eine Verweltlichung des Christentums veranlaßte, trug indessen zugleich die germanische Tradition, die klassische Reichspolitik der Ottonen, den Reichskonservatismus, die erstmals deutsche Kultur des 10. Jahrhunderts, die Weltoffenheit des hochmittelalterlichen Menschen, die Einheit von Staat und Kirche im Reich; die universalkirchliche „Reform" trug die vorgermanische Tradition, die internationale Tendenz, die spirituale Askese, das autonome Papsttum, den vorfränkisch - kirchlichen Konfratismus (als Aufstand gegen das Reich), den neuen Dualismus der Lebensordnung. Sie wollte die „Freiheit" der geistigen Kirche, die in der Herrschaft der „befreiten" Kirche endete; sie wollte somit den kirchlichen Imperialismus und wurde unterstützt durch die Erhebung der städtischen Pataria Italiens gegen die verhaßte Reichskirche.

In dogmatischer Hinsicht entspricht diesem Verfassungsweg von der frühchristlichen zur staatskirchlichen Universalkirche der innere Weg vom „Corpus Christi mysticum", das durch den landeskirchlichen Episkopat jeweils eigenständig repräsentiert worden war, zu einer zentripetalen Verengung, d. h. zum Primat und zur Monarchie Roms. Nachdem die Sakramentierung den Papst zur zentralen Substanz aller irdischen Heiligkeit geweiht hatte, ging von hier aus rückläufig die Ausstrahlung der Substanz mittels graduell gestufter Teilhabe in den Klerus über bis in seine niedersten Vertreter.

Die universale Herrschaft wechselte mithin vom Kaiser auf den Papst und endete mit der politisch gemeinten, von der Kirche bestellten Theokratie. Romantische oder spiritualistische Versuche, gegen die Theokratie abermals das eigentliche, also geistige Christentum oder auch die herkömmliche Funktion des Reiches zu behaupten (Dante, Franziskus), wurden nicht mehr geschichtswirksam. So bedeutete die gesamte Bewegung „die Weltflucht im Dienste der Weltentsagung" (Harnack).

Die Reichsmacht aber erschöpfte sich darin, die Gegenkräfte niederzuhalten und ihre weltgestaltenden Leistungen aus einem ständigen Trotzdem hervorzubringen. „Reich" als eigentliche und totale Herrschaft konnte es nur sein, wenn es zum inneren Lebenssinn seiner „Bürger" wurde, und das geschah allenfalls in der Weise eines höchsten, flüchtigen Augenblicks. Da sich die Kirche als

Bezugssystem des inneren Lebenssinnes vom Reich trennte und ein eigenes Universalreich zu verwirklichen begann, geriet die Reichsherrschaft in eine innere Abhängigkeit und damit zum Selbstverlust; da diese Entwicklung zugleich die europäische Heraufkunft des neuen, reichsfremden Staates in sich enthielt, da sich die politisch gewordene Kirche auch entsprechend verstaatlichte, da endlich das Reich seine politischen Restfunktionen auf den partikularen Staat übertrug, wurde es für das Nachmittelalter eine geschichtlich belanglose Figur.

3. DAS SYMBOL

Der zuverlässigste Spiegel für den inneren Zustand einer Epoche ist ihr Stil, d. h. jene Gesamtform, in der sich die Art des Lebens, der geheimen Antriebe, des Denkens, Wollens und Fühlens, die totale Bezogenheit des Seins sinnhaft einhellig ausprägt: der Stil ist das geistig sinnliche Antlitz einer lebendigen Ganzheit, wie sie in echter Weise nur aus dem Ineinander von übergreifendem Zeitcharakter und völkischer Substanz erwächst. (So der „dorische" Stil im archaischen Griechenland.)

Der ursprünglich maßgebende Träger eines solchen Stils und seiner Wandlung ist stets die Architektur; wenn ihre herrschaftliche Funktion übergeht auf die bildenden Künste oder die Musik, löst sich zugleich der Stil als Herrschaft auf in die stilistische Liberalität. (So der Weg vom letzten europäischen Stil, dem Barock zum 10. Jahrhundert.)

Innerhalb dieses Zusammenhangs kommt der Dichtung eine besondere Funktion zu, sofern sie nämlich in jeder zeitlichen Volkssituation zur Leistung kommen kann und andererseits von Bedingungen abhängt, die nicht — wie die der Architektur — genuin zu einer lebendigen Verfassung der Kraft und des sicheren Willens gehören; ihr eignet eine Seinsweise, die sie von allen Zeitumständen weitgehend unabhängig macht. So kann sie sich dem Stil wirksam einfügen, aber sie kann ihn nicht von sich aus erwirken (wie die Romantik gezeigt hat), sie kann den Stil deutend begleiten, aber sie kann auch ganz in ihm fehlen, ohne daß er darum zerbricht — und das zeigte in exemplarischer Weise die Frühzeit des Reiches.

Keine der bekannten eigenständigen Kulturen — im Mittelmeerraum, in Ägypten, im Nahen oder Fernen Osten — kann

der Eigenart des mittelalterlichen Stils verglichen werden. Sie lag in der schöpferischen Begegnung heterogener Traditionen und in der übervölkischen Einhelligkeit ihrer Gesinnung. Von hier aus stellte sich jede mittelalterliche Leistung zwischen zwei zerstörende Fronten: zwischen die des inneren Zwiespalts (wie er das Ganze des Reiches durchwaltete) und die der Überfremdung von außen (durch eine andere Art von gleicher Gesinnung innerhalb der übervölkischen Einhelligkeit).

Diese Situation erklärt es, daß der Stil des ersten Reiches nur ephemer, nur in Augenblicken zur Vollendung gelangen konnte, daß aber der Kampf um die Selbstbehauptung des ersten deutschen Stils demnach in einem rhythmischen Wechsel von herrschaftlichem Zwiespalt und Beherrschtsein verlief. Zurück lag der karolingische Versuch, jene Begegnung heterogener Traditionen zu einem Stil zusammenzuzwingen: er brachte eine Form hervor, die alles dem „Süden" (der antiken Tradition christlichen Geistes) verdankte und dennoch germanisch wurde (germanisch und noch nicht deutsch).

Auf dieser Grundlage entstand die erste Gestaltung, in der sich das geschichtliche Deutschland als Stil bekundete, die ottonische Kunst. Sie schuf die Archaik des ersten deutschen Stils, dargestellt durch die Architektur (neben dem Sonderbereich der Buchmalerei). Der Stil bedeutete in der Ebene des Geistigen zugleich die deutsch beherrschte Reichskirche, die europäische Vorherrschaft des deutschen Führertums, die noch ungebrochene Solidarität des deutschen Rechts, die weltoffene Freiheit einer „Kultur", die nur insofern „kirchlich" war, als jene Kirche — die mit dem späteren Institut nur gleichen Namens war — im Machtraum des Reiches die Aufgabe hatte, die Belange aller geistigen Gestaltung zu verwalten: sie war Pflegerin (im ursprünglichen Sinne der Kultur), und ihre Träger waren die gleichen Männer wie die Träger der politischen oder der kriegerischen Funktionen. In dieser Zeit auch, im „heroischen" 10. Jahrhundert Italiens entfalteten jenseits der Alpen und zumal in Rom die germanischen Adelsgeschlechter der Lombardei ihre raumgreifende Macht, stieg unter germanischer Führung das zentral gelegene Burgund zu geschichtlicher Größe auf, formten Germanen ein nordfranzösisches Volkstum von hoher Zukunft. Es kommt alles darauf an, die totale Artung zu erkennen, die im 10. Jahrhundert als Germanentum und archaische Deutschheit von der Mitte her das Abendland gestaltete.

Gleichwohl lag es an der „Kirchlichkeit" der Gestaltung, daß dem großen Stil des 10. Jahrhunderts kein ausdrückliches Bewußtsein entsprach: ihm fehlte das prägende Wort der Dichtung oder des Mythos, das leitende Wort der Deutung oder des Wissens. Und die Kirchlichkeit haftete dafür, nicht weil sie sich noch oder wieder radikal dem Fremden zugewendet hätte — das war vielmehr gerade überwunden —, sondern weil sie von sich aus nicht die Kontinuität des Arteigenen, etwa der vorchristlich-germanischen Dichtung wiederherstellen konnte. Karl hatte das noch versucht, als germanischer Fürst, nicht als Kirchenherr; die sächsischen Kaiser versuchten es nicht, da ihnen nichts mehr daran lag, denn die Kirche, die sie mit den Aufgaben der Kultur betrauten, suchte naturgemäß und ungeachtet ihrer germanisch gewordenen Substanz die Aneignung des Fremden. Hier, im Bereich des Wortes, findet das Schlagwort von der ottonischen Renaissance seine Berechtigung, denn hier begann im 10. Jahrhundert, im Raume des größten und sichersten Werkstils der Deutschen, die Latinisierung des gesprochenen Ausdrucks: die althochdeutsche und altsächsische Dichtung der karolingischen Zeit (repräsentiert durch Ottfrids Evangeliar und die Dichtung „Heliand") starb ab, während eine lateinische Dichtung deutscher Autoren aufblühte. Der Gegensatz blieb im ganzen unwirksam, weil die Funktion des Wortes noch gering war; aber er zeigte, daß das Reich auch in der dichtesten Geschlossenheit seiner Substanz den Zwiespalt mit umschloß.

Die Zeit der Salier bewies noch einmal, daß der „romanisch" genannte Stil die eigentlich deutsche Form des Mittelalters schuf und durch seine Entfaltung vom ursprünglichen Sinngehalt des Christentums wegführte: sie überwand endgültig die frühchristliche Basilika. In ihren schönsten Bauten (Speyer und Worms, Laach und Soest) erreichte sie jene Größe, die der Reichsidee vollendete Gestalt geben konnte. Speyer zumal, von allen Saliern ein Jahrhundert lang erbaut, die erste kreuzgewölbte Basilika der Geschichte, behauptete die deutsche Macht gegen alles, was an spätantiken, byzantinischen, orientalischen oder provinzial-römischen Formen ringsum hervorgebracht wurde.

Unterdessen aber verhalf die kluniazensische Rückbesinnung einem alten kunstfremden Christentum zum Durchbruch. Die glaubensfeindliche, widergöttliche Beschaffenheit aller Kunst gehörte zu den Lieblingsthemen der Reform, und sie sah den Erfolg, daß die so groß gewollte romanische Architektur zurückschlug auf

vorgermanische Tradition. Zurück zur flachen Decke, zur Enge und Armut der frühchristlichen Räume — das hieß: los vom Deutschen, zurück zu Rom! Das war der Sinn und der Sieg jener Baubewegung, die von Cluny her (das selbst noch durch einen romanischen Prachtbau ausgezeichnet war) ihren geistigen Antrieb empfing.

Diesem Rückfall in den ewigen Zwiespalt folgte im 12. Jahrhundert eine Überfremdung, die so fließend geschah, daß sie kaum als solche erscheint: die ritterliche Lebensform mit allen Riten der Anschauung und des Umgangs war aber als solche französischen Ursprungs, durchsetzt mit Einflüssen des kultivierten Orients. Ungeachtet der französischen Katholizität hatte das Christentum daran nur geringen Anteil, und sein Gesamtgepräge erhielt einen Zug ins klassische Hellenentum. Gegen eine solche Vielfalt der Ursprünge und Elemente hatte sich der germanische Adel zu bewähren; er bewährte sich so klar und so deutsch, daß er seither als Vorbild galt. Die ritterliche Haltung, bezogen auf die höchsten Werte der mâze und triuve, staete und êre, kiusche und hôchgemuete, hat alles Fremde abermals vollkommen in sich aufgehoben.

Kein Zufall also, daß die Geltungsgrenzen des staufischen Rittertums sich mit den Grenzen des karolingischen Reiches deckten: nach Jahrhunderten gemeinsamer Entfaltung formten die Völker Ost- und Westfrankens auf dem Grunde des gemeinsamen Germanentums ein Menschenbild, das zwar ein jeweils Eigenes unverwechselbar ausprägte, das indessen als einhellige Vollendung der Epoche „klassisch“ genannt wird. An den staufischen Ritter knüpfen sich daher gewisse Theorien von der okzidentalen Einheit des Mittelalters und übersehen, daß selbst darin noch das Gesonderte des Volkstums sich starr bewahrte, denn auch die staufische Situation war wiederum durch Zwiespalt bedingt. Der welfisch-ghibellinische Zwist kreuzte und verband sich mit dem Widerstreit von Reich und Rom; zerspalten und bestritten, blieb der Deutsche schutzlos gegen den Andrang politisch ausgereifter Mächte; dennoch gestaltete das deutsche Volk, gefestigt im archaischen Stil des Reiches, seine eigenständige Kunst, leistete weiterhin den notwendigen Widerstand. In dieser Angewiesenheit auf sich selbst gelangte es zum erhöhten Bewußtsein seiner selbst, zu den frühesten Formen einer „bürgerlichen“ Gesinnung, zur Vollendung jenes ritterlichen Adels, doch auch zur reichsfremden Territorialgesinnung der Fürsten. Insofern bedeutete schon Barbarossa weniger für die deutsche Kunst als die salischen Kaiser und zugleich weniger als

sein Gegenspieler, Heinrich der Löwe. Friedrich II. aber, obwohl er als Kosmokrator wie eine Sonne über seiner Welt stand, beteiligte sich nicht mehr an der Arbeit seines Volkes. Ihr Führer war der Ritter: er griff die germanisch getragene Welt in einem höchsten Augenblick zusammen.

Dieser Augenblick, die Klassizität des staufischen Rittertums, bekundete sich nicht mehr in der Architektur (die in bewußter Abkehr von der französischen Gotik den romanischen Stil zu vollenden suchte und darin mit Xanten und Worms ihren Scheitelpunkt überschritt), sondern in der Plastik, der nunmehr die Herrschaft zufiel. Symbol wurde nicht mehr ein Bauwerk wie Hildesheim oder Speyer, sondern ein Standbild: der Reiter von Bamberg. Er ragte zu seiner Zeit in einen höheren Raum der Erfüllungen: in ihm ist die ungebrochene Überlieferung der Frühzeit gesteigert und vollendet zum Höhepunkt des Mittelalters; in ihm ist (wie im Löwen von Braunschweig) der welfische Realismus ausgeprägt, doch auch der imperiale Zug ins Weite, der die staufische Reichsherrschaft leitete; in ihm sondert sich das Deutschtum noch einmal ab von einem nivellierten Abendland, wie es zu gotischer Zeit entsteht. Er hat den festen Blick ins Offene, die Bereitschaft zum Ungewissen, die vom Ursprung her bis zu unseren Tagen ein Merkmal der Deutschen war.

So fand das Reich eine Möglichkeit, den Zwiespalt sinnfällig zu überwinden: sein Stil, ganzheitlich beherrscht durch die eigenständige deutsche Architektur, ist „einheitlich", solange nicht der in ihm überwundene Dualismus erneut aufbricht und den stilistischen Bruch bewirkt. Auch die Höhe der Zeit bringt nochmals — vermöge einer neuen ganzheitlichen Lebensform — die Einheit des Stils, nunmehr (nach geschichtlichen Gesetzen) beherrscht durch die Plastik. In beiden Phasen bedeutete die Einheit des Stils die Durchgestaltung germanischer Substanz und christlich-abendländischer Einhelligkeit zu einer deutschen Form, welche dank der geschichtlichen Funktion des Reiches repräsentativ war für Europa.

Was meinen wir, so war gefragt, wenn wir „Reich" sagen? Meinen wir dieses Reich einer großen, aber unwiderruflichen Vergangenheit?

Die Herrschaftsform des Reiches — entstanden aus dem

imperialen Zusammenschluß westgermanischer Stämme und ihrer Vasallenvölker in Mitteleuropa, belehnt mit der Macht über das Abendland — wurde getragen und verwirklicht von Deutschland und seinen Führern. Doch seine Wirklichkeit war in sich gespalten durch einen großen Zwist, den der angenommene Glaube über die Welt gebracht hatte: er zerriß das Reich in zwei Bereiche gegensätzlicher Art, und daran ging es zugrunde.

Allein, der angenommene und dann wahrhaft übereignete Glaube hatte das Reich in solcher Form erst ermöglicht; er hatte ihm durch seinen höchsten Anwalt, den Papst, Auftrag und Sinn der Herrschaft gegeben; er hatte zuvor den Raum errichtet, den das Reich zur Erfüllung seines Auftrags brauchte, den Raum der Einhelligkeit, das Gefüge einer alle irdischen Unterschiede überwölbenden geistigen Ganzheit: es wurde zum h e i l i g e n Reich.

Doch wiederum: weil der Glaube gerade diesen Charakter hatte, war er als Sinn des Reiches ein inneres Verhälnis; weil das Reich seine Angewiesenheit auf den Glauben ernst nahm, konnte es sich nicht mit der leeren Macht beruhigen und krankte an seinem Selbst; so wurde sein Weg zu einer echten Passion, zu einer geschichtlichen Tragödie.

Was also kann es uns noch sein?

Es bleibt uns zunächst als große Tradition und bestimmt den geschichtlichen Rang, welchen uns das Europa der Verfallszeit bestreitet. — Es bleibt uns als großes Vorbild einer überlegenen Herrschaft in Europa. — Es bleibt uns als großes Beispiel eines Widerstreits von Wirklichkeit und Sinnbezug. — Es bleibt uns als große Darstellung des deutschen und darüber hinaus des menschlichen Vermögens. — Es bleibt uns als großer Stil, der, da er unverwandt in unsere Gegenwart hereinragt, am sinnfälligsten bekundet, was uns dieses Reich i s t :

Die Große Ordnung.

II. DER WESTEN

1. BEGRIFF UND GESTALT

Es gehört zur Verworrenheit des europäischen Bewußtseins, daß es die Erinnerung an das Abendland durch eine langwierige und ausdauernde Beschränkung planmäßig ausmerzte. Für den Briten, sofern er imstande war, über seine insulare Beschränktheit hinaus Europa ins Auge zu fassen (und das war eigentlich nur der Berufshistoriker), enthielt die Geschichte ein vages Vorkommen von Antike, ein bemerkenswertes Empire der Römer und dann noch die Briten; erst als das späte Deutschland wieder, wenngleich auf gänzlich anderen Wegen, eine Art Weltstellung einzunehmen sich anschickte, erfuhr der Brite vom Reich, und dann dünkte es ihn eine unangenehm aufsässige Konkurrenz, die es so oder so zu beseitigen gelte. Noch heute weiß ein Durchschnittsengländer nichts von den abendländischen Bedingungen zur Möglichkeit seiner eigenen parasitären Existenz: unfähig zu geschichtlichen Leistungen, steril in allen Dingen des Geistes und des Stils, blickt er teilnahmslos auf seinen Standpunkt und erklärt ihn folgerichtig für den Nabel der Welt. Dies das zeitlose Wesen seiner Ignoranz.

Der Franzose, klüger von Hause aus, fruchtbaren und beweglichen Sinnes, weiß ungleich mehr von seinem Ursprung; er weiß vielleicht allzuviel davon, und das Bewußtsein drückt ihn dergestalt, daß er es liebt, sich selbst vor ihm zu verbergen. Eine abgesunkene Urschuld treibt ihn, die Geschichte, wie er sie kennt, wie sie ihn nicht anders als den Deutschen hereinragend umgibt, zu verwandeln in ein wunschrechtes Abbild seiner selbst. Er mag nicht sehen, was da war und ist, weil er es haßt und fürchtet; er hat sich selbst umstellt mit den Kulissen eines Schaustücks, das er nicht müde wird, im schuldbewußten Überschwang zu zelebrieren. Dies das zeitlose Wesen seiner Selbstbetäubung.

Über die USA, den dritten Partner des „Westens", und ihr Verhalten zur Geschichte wäre jedes Wort zu viel: ursprungsbestimmt zur kolonialen Sammelstätte aller Entartung befanden sie sich zeitlebens jenseits von Geschichte überhaupt. —

Indessen, weil die westliche Front gegen das Reich geradezu ausgerichtet und gehalten wird durch eine umfassende Ignoranz, bedurfte es der aktiven Erinnerung an das abendländische Reich; so bedarf es weiter des Einblicks in den Werdegang der Ignoranz: in die Entstehung des einhelligen Westens.

Die große Wende vom Reich zum Staat, vom Abendland zum modernen Europa äußerte sich vorab in einer Reihe gleichsam janusköpfiger Gestalten: Friedrich II. weitete das Reich der alten zielbestimmten Tradition durch einen ziellosen Imperialismus aus und schuf zugleich (in seinem sizilianischen Gemeinwesen) das bald verflüchtigte, doch folgenreiche Urbild eines autonomen Staates; Bonifaz VIII. vollendete die Politisierung der Kirche in der Verkündung des kirchlich-imperialen Universalismus und beschleunigte damit die dem Fortschritt zum autonomen Staat gleichläufige Entwicklung zur autonomen Kirche; Franziskus faßte alle mittelalterlichen Häresien und Restaurationstendenzen zusammen, um nochmals das „reine", d. h. geistige Christentum wiederherzustellen, und bewirkte so gerade einen christlichen Individualismus, der die hierarchische Katholizität zu sprengen drohte; Ludwig der Bayer plante das Reich in der endgültigen Überwindung des Zwiespalts und geriet dabei unter den Einfluß reichsfremder Autonomiebestrebungen. So verschob sich die Gesamtlage zu einer verwickelten Frontbildung:

Ein politischer Liberalismus (unter Führung des Westens) erstrebte die Freiheit vom Reich wie von der Universalkirche mit dem Ziel der Autonomie von Staat und Kirche.

Ein kirchlicher Liberalismus (unter Führung der Franziskaner) erstrebte die Freiheit vom Reich und von der Universalkirche mit dem Ziel des reinen Christentums.

Ein kirchlicher Konservatismus (unter Führung der päpstlichen Kurialisten) erstrebte die Bewahrung der Universalität mit dem Ziel des kirchlichen Imperiums.

Ein politischer Konservatismus (unter Führung der Reichs-

tradition) erstrebte die Bewahrung der Universalität mit dem Ziel einer neuen Autonomie des Reiches. —

Aus solcher Verwirrung erhob sich ein Ruf, der alles, was da schon gewollt und noch behindert wurde, unter ein allgemeines Programm zu fassen schien, der Ruf zur Reform. Reformiert werden sollte die Gesamtheit des Lebens, sollten insbesondere die tragenden Mächte der Vergangenheit: Kirche und Reich. Da jedoch der Reformgedanke nicht mehr — wie der von Cluny oder der des Franziskus — aus christlicher Rückbesinnung entstand, sondern aus dem Geiste einer neuen Zeit, kam es nirgend zur Reform, sondern überall zur durchgreifenden Veränderung. Lag das 13. Jahrhundert, beherrscht durch jene Gestalten der Wende, noch im Zwielicht, so wiesen schon die beiden folgenden Jahrhunderte eindeutig in die Zukunft: das abendländische Schisma entschied über die Zukunft der universalen Kirche; der große Krieg zwischen Frankreich und England, indem er das Gewicht auf den Westen verlagerte und die kriegführenden Mächte zu jener Geschlossenheit zwang, die sie seitdem zu Vorbildern politischer Gestaltung werden ließ, entschied über die Zukunft des Reiches. Gleichzeitig bewiesen die Städte in autonomen Verfassungen oder einflußreichen Bünden, bewiesen die Konzentrationen von Handel und Kapital, die aufständischen Gebärden von Bauern und Zünften, daß die mittelalterliche Gesellschaftsordnung, die Hierarchie der Stände und der Feudalität bereits zerrüttet, daß die geschichtliche Funktion des Rittertums auf den Bürger übergegangen war.

Gleichzeitig auch wuchs sich von Westen her die Gotik zu einem epochalen Stil aus, wesenhaft unterschieden gegen den Stil des Reiches. Zum ersten Male brachte er den Geist der rationalen Systematik, wie er seitdem die europäische Lebensweise kennzeichnet, im weitesten Umkreis zur Herrschaft; mit rechnerischem Kalkül, analytischer Zergliederung und umsichtiger Konstruktion verdrängte er die ursprüngliche Kraft tektonischer Raumbildung und beschränkte eben damit die Möglichkeit, daß sich im „Raum der Einhelligkeit“ noch völkische Substanz entfalten konnte. Dagegen ergab sich aus seinem Wesen die Möglichkeit der Mode, der ersten europäischen Mode, im Sinne einer übervölkischen Konvention, die das Leben in all seinen Äußerungen (der Tracht, des Umgangs, der Rede und Geste) einfing, zu Formeln stilisierte und endlich in „Manierismen“ erstarren machte. Ein Hinweis auf das Burgund Karls des Kühnen oder die spätgotische Stimmung der

Niederlande oder die französische Atmosphäre um Karl VII. mag alle schwebenden Erinnerungen an die ornamentale Künstlichkeit, die spielerische Mechanität und lineare Verdünnung jener Lebensform beschwören. Kein Zweifel, daß hier — man denke an den fast epidemischen Symbolismus, an das spätritterliche Ordenswesen, an das Ineinander von allgemeiner Erotisierung und müder Todesstimmung (bezeichnet durch das unvertretbar zeiteigentümliche Motiv des „Macabren") — die erste europäische Kulturdekadenz am Werke war, daß solcher Dekadenz auch die erste europäische „Zivilisation" entsprang, die, belebt durch die Tendenzen der neuen Zeit, überlegen im Geiste einer rationalen Wissenverbindung und als „Renaissance" einer neuen Tradition zugewandt, doch schon den Willen zur Entleerung und Vereinfachung des Lebens ahnen ließ.

Im Westen also, bei Frankreich und Burgund, mitbezogen auf die italienischen Stadtstaaten, lag die Initiative der großen Umschichtung, und selbst England übernahm jetzt eine europäische Funktion: unbehelligt von der inneren Problematik des Abendlandes und seinen weltgeschichtlichen Belangen, hatte es als abseitiger Anrainer und auf klar begrenztem Boden seine gemischten Volksbestände in eine eigentümliche Ordnung gebracht, die nunmehr für alle europäischen Reformtendenzen einen ganz neuen Wert erhielt. Noch immer und weiterhin blieb die Insel außerhalb der eigentlichen und abseits der geistigen Geschichte, aber sein Staat, sein Parlament, seine Magna Charta, die den Widerstand der Großen gegen die zentrale Herrschaftsmacht organisierte, das alles wirkte durch seinen kommerziellen Erfolg und den Gegensatz zu jeder Tradition überraschend gut. So wurde England, zumal es nach dem langen Krieg alle kontinentalen Bindungen gelöst und sich selbst verfestigt hatte, das wahrhaft insulare Vorbild reformierender Gemeinschaftsplanung — ein Märchenreich politischer Praxis, das seitdem alle Theoretiker des Festlandes in seinen Bann zog, obwohl es doch zu beweisen schien, daß man ohne Theorien besser fahre.

Der „westliche Liberalismus" — unter diesem Titel sei die Gesamtheit der neuen Tendenzen erfaßt — sah sich gemäß der spätmittelalterlichen Frontbildung vor der Hauptaufgabe, seine Trennung von der Universalkirche zu vollziehen und zu rechtfertigen.

Der Werdegang der autonomen Kirche offenbarte erstmalig die struktive Bezogenheit der Westmächte aufeinander: wer den ersten Anstoß gab, bleibt unklar oder belanglos — er kommt stets aus der Feindschaft gegen die Mitte; im weiteren jedoch gibt England mit praktischem Vollzug ein Beispiel, das Frankreich einer Theorie zugrunde legt, um in ihrem Namen den Nachvollzug zu tätigen; daraus ergibt sich zuletzt die praktische Eintracht.

Im Falle der autonomen Kirche gab den Anlaß beiderseits der hundertjährige Krieg zwischen beiden. Mit wechselndem Erfolg betrieb England seit Beginn des 14. Jahrhunderts gegen die Kurie und ihre englischen Statthalter eine interne Säkularisation aus Gründen der Finanzpolitik; zu Beginn des 15. Jahrhunderts hatte es die Staatskirche so weit konstruiert, daß Heinrich VIII. später nur die offiziele Trennung von Rom durchzuführen und sich als autonomes Haupt seiner Kirche zu proklamieren brauchte, um den „Anglikanismus" zu verwirklichen.

Unterdessen hatte Frankreich das Problem zur inneren Entscheidung vorgetrieben: aus gleichem Anlaß war dort der gleiche Konflikt entstanden, doch in dem Umstand, daß Bonifax VIII. als Exponent des kirchlichen Imperialismus seine Verkündung der Una sancta nicht mehr gegen das Reich und den Kaiser, sondern gegen den regulus (Philipp IV.) und seine Emanzipationsbestrebungen richten mußte, wurde der Sinn des Augenblicks als weltgeschichtliche Wende manifest. Weiterhin war damit noch keineswegs die Zukunft wie in England vorgezeichnet; der Weg führte vielmehr durch das Exil von Avignon und die große Kirchenspaltung über die Reformkonzilien und die „Pragmatische Sanktion" von Bourges (die den Rechtszustand einer französischen Kirche festlegte) zum Gallikanismus, ohne freilich die volle „reductio ecclesiae gallicanae ad antiquam libertatem" zu erreichen. Dieser Freiheitsstand wurde nun bewahrt und später in „gallikanischen Artikeln" durch Bossuet gleichsam verewigt: eine vom Staat getrennte, in sich geschlossene, also „nationale" Kirche unter Führung Roms.

Nicht das aber war die eigentliche Tat des Gallikanismus, sondern die restlose, umsichtige und systematische Ausarbeitung einer Theorie des politischen Liberalismus am Modell der Kirche. Die Pariser Theologie, seit langem verbindliche Instanz in Sachen des Glaubens und der Wissenschaft für ganz Europa, entfaltete im Dienste des Staates eine Dialektik der Ideen und Methoden, ohne die das politische Denken der

Moderne nicht vorzustellen wäre, und da es im Kampf um die autonome Kirche zugleich um den Staat ging, stand auch er thematisch im Zentrum der Erörterungen:

Zur Abwehr des universalkirchlichen Machtanspruchs bedurfte es etwa einer ideellen Abwertung des Papstes selbst; das geschah in der Konziliartheorie, welche die Autorität der Kurie zugunsten klerischer Kollegien verminderte; das politische Ergebnis blieb indessen eine sublime Theorie der parlamentarischen Verfassung. Zur Rechtfertigung der Autonomie bedurfte es etwa einer ideellen Aufwertung des Landes und Volkes; als politisches Ergebnis entstand aber die Idee der eigenständigen Macht des Volkes, und aus beiden Ergebnissen resultierte überdies die Idee der parlamentarischen Mehrheit. Im gleichen Verfolg kam es zu Konzeptionen der Nationalversammlung, der internationalen Konföderation, des politischen Notstandsrechts; so kam es endlich (bei Johannes Quidort, der als Theologe neben königlichen Kanzlern wie Flote oder Nogaret und späteren Theologen wie Gerson oder d'Ailly die geistige Führung hatte) zur Bestimmung des Staates als eines „regimen multitudinis perfectae ad commune bonum ordinatum ab uno".

Nach diesen Vorbereitungen der Übergangszeit genügten wenige, wenngleich gewichtige Weiterungen, der Ideologie des westlichen Liberalismus eine moderne Fassung zu geben. Die unaufhaltsame Säkularisation (als Verweltlichung aller christlichen Glaubensinhalte) trennte endgültig den mittelalterlichen Zusammenhang zwischen staats- und kirchenpolitischem Denken; die säkularisierte Renaissance konnte sich somit an der vorchristlich und altrömisch empfundenen Antike ausrichten, um neuartige Begriffe vom Wesen des Staates zu fassen: dies nämlich war die Funktion des italienischen Partikularismus für den Westen, daß einmal Macchiavelli, veranlaßt durch die realpolitische Lage der Stadtstaaten, aus der inneren Verweltlichung die Folgerungen zog und sie auf radikale Weise in das politische Bewußtsein hob. Er machte den christlich beschränkten Notstand der Konziliaristen zur necessità, die alles rechtfertigte; er befreite den Herrscher vom christlichen System der Herrschaft über das Innere und bahnte ihm den Weg zum Absolutismus, der sich daher für Jahrhunderte vor die Möglichkeit der Republik schob; von Macchiavelli her wurde endlich das glaubensfremde Prinzip der „Staatsraison" modern. Zudem jedoch wirkte die italienische Renaissance auf die Entstehung jener Idee ein, die der Gesamtentwicklung nachträglich ein anderes Stichwort

gab: ging es bisher überall um Autonomie von Staaten und Instanzen, so trat jetzt — mit einem deutlichen Bezug auf das Römisch-Staatliche, die Romanitas und Latinität, wie sie dem westlichen, besonders dem französischen Begriff anhaftet — die „Nation" auf den Plan; herausgewachsen aus ihrem mittelalterlichen Zweck (der landsmannschaftlichen Vertretung im Gefüge abendländischer Gemeinsamkeit), formulierte sie nunmehr das erwachte Selbstbewußtsein jener Völker außerhalb des Reiches und im Verein mit der entchristlichten Idee des Staates das Programm des „Nationalstaates".

Seine Ideologie, fortschreitend ausgebildet im 16., 17. und 18. Jahrhundert, griff in ihrem Ansatz nochmals vor das Mittelalter zurück: es war die spätantike Idee des Naturrechts, von der aus — in unbewußter Kontinuität oder im bewußten Rückweg — die Begründung der liberalen Gemeinschaft (als der „antiqua libertas") unternommen wurde. Das dem Einzelnen angestammte Recht der persönlichen Freiheit und Integrität sollte ihn befreien vom „positiven" Recht der jeweiligen Staatsverfassung. Das mittelalterliche Christentum hatte diese Idee zwar übernommen (wie es denn selbst nur im Raum einer antiken Liberalität hatte entstehen können); aber es baute sie ein in das System der Transzendenz, so daß sie sich als götliche Satzung nunmehr auf die „Seele" und ihre Unmittelbarkeit zu Gott bezog. Der Dualismus ermöglichte demnach auch hier die übergreifende Ordnung der Hierarchie, die als Kirche oder Imperium den Einzelnen in seinem irdischen Dasein beherrschte, ohne die Heiligkeit seiner transzendenten Individualität einzuschränken. Zerfiel die übergreifende Ordnung, so wurde die rechtsbegabte Individualität autonom; es gilt mithin dem Westen, die Ordnung zu liquidieren:

Jean Bodin reduzierte das Christentum auf eine dem Naturrecht entsprechende Urreligion und setzte die „Souveränität" erstmals und ausdrücklich zum Ziel; Hugo de Groot griff ebenso ausdrücklich auf das vorchristliche Naturrecht zurück und stiftete mit seiner Hilfe ein liberales Völkerrecht; Herbert von Cherbury stellte nach den gleichen Prinzipien die Autonomie der Person theoretisch für die englische Verfassung her. Die Idee des Staates als eines Vertrages zwischen naturrechtlich autonomen Individuen, bei allen Ideologen mehr oder weniger im Spiel, wurde dann durch Thomas Hobbes zum gültigen Bestand aller liberalen Lehren; die Tradition der Staatsraison und des Macchiavellismus vertiefend, schuf Hobbes

überdies das Urbild des liberalstaatlichen Verwaltungsmechanismus, der „Staatsmaschine“, und sicherte den Bürger dagegen wiederum durch die Erfindung des liberalen Vorbehalts, der die private Meinung vom offenen Bekenntnis sonderte. Hier setzte Spinoza ein und kehrte das Verhältnis um: der Vorbehalt wurde allgemeiner Grundsatz, die Gesinnungsliberalität siegte über die autoritäre Staatsmaschine.

Das 18. Jahrhundert führte den politischen Liberalismus zur Herrschaft über den Westen. Angeregt von der englischen Revolution und ihren Apologeten, vollendeten die großen Franzosen (Voltaire, Montesquieu und Rousseau) die Ideologie und bewirkten den Umschlag der Theorie in die politische Wirklichkeit. Die Erklärung der Menschenrechte von 1789 faßte alle Ideen und Tendenzen der Verfallzeit zusammen und erhob sie im Anklang an die spätantiken Utopien zum Inhalt einer liberalen Weltrevolution. So endete der spätmittelalterliche Kampf gegen den Universalismus von Kirche und Reich bei einem neuen Universalismus der Freiheit und Gleichheit.

Das gehört in eine andere Dimension, die allerdings erst vom politischen Liberalismus eröffnet wurde; in seiner Tendenz zur negativen Freiheit machte er — nach dem Vorgang Englands vor allem in Frankreich (seit dem Tode Ludwigs XIV.), am Rande auch in der „freien“ Schweiz, sowie in den Niederlanden, die zur Zeit der entscheidenden Vorgänge mit Britannien verbunden waren, — die Ausformung und Verbreitung traditionsfeindlicher Tendenzen möglich, die sich auf ihrer Höhe zu einer neuen „Religion“ vereinigten.

2. DIE ERSATZRELIGION

Der westliche Liberalismus hatte sich unter das Leitwort der Autonomie gestellt; er legte die Autonomie aus als Freiheit im negativen Verstande: Freiheit des Staates gegen das Reich, der Kirche gegen Rom, des Konzils gegen den Papst, des Parlaments gegen den Herrscher, des Herrschers gegen das Gesetz.

Der westliche Liberalismus bedeutete nur die realgeschichtliche, gleichsam äußere Gestalt jenes Grundgeschehens, das als „Säkularisation“ bezeichnet wurde: sie war der innerste Sinn und Inhalt des Nachmittelalters, der Ursprungs- und Lebenstrieb des Westens.

Die Säkularisation geschah gleichfalls im Zeichen einer Autonomie, verstanden als negative Freiheit und gesondert nach den Leitmotiven der Autonomie des Einzelmenschen als solchen, — sie führte, hergestellt durch die Philosophie, zum metaphysisch gemeinten Individualismus mit all seinen Konsequenzen; der Autonomie des Glaubens, — sie führte, veranlaßt durch die deutsche Reformation, die autonome Kirche gemäß der Individualisierung weiter zurück auf das autonome Gewissen des Einzelnen; der Autonomie des Wissens, — sie führte erstmals durch die spätmittelalterliche Naturwissenschaft zum totalen „Rationalismus", d. h. zur Vorherrschaft des autonom gewordenen Verstandes über die Kräfte des Glaubens und Gefühls.

Die Leitmotive der Autonomie, in ihrer Dreiheit die Struktur der Säkularisation bildend, laufen ungeachtet ihrer weiterhin besonderen Entfaltung für einen bestimmten Zeitabschnitt zusammen: in der westlichen „Aufklärung", welche gewissermaßen die abendländische Einhelligkeit auf neuen Grundlagen zu wiederholen scheint. Bis an die Schwelle dieser Epoche seien sie in ihrer Besonderung verfolgt.

Die Autonomie des Einzelmenschen erscheint, rückwärts gesehen, als letzte Herkunft des Zerfalls sowohl wie des neuen Werdens in der großen Wende und erschließt somit erst das Verständnis des Ganzen; der Bereich der höchsten Glaubensinhalte, Gedanken und Lehrmeinungen war ihr Ursprungsraum. Drei Denker hatten im Mittelalter diesen Raum beherrscht, gleichviel, ob er noch „weltlich", d. h. philosophisch, oder „geistlich", d. h. theologisch orientiert war: Platon, Augustin und Aristoteles. Platon als Anreger Augustins und weiter mittelbar über Augustin; dieser selbst als Meister und „Fürst" der Patristik, der Epoche der „Kirchenväter", die als patres, scriptores und doctores ecclesiae seit dem Hellenismus bemüht waren, die Glaubenswahrheiten der Offenbarung mit den sich auflösenden Traditionen der antiken Philosophie in Einklang zu bringen; Aristoteles endlich, lange verachtet zu Gunsten Platons, später in zwei Wellen der Rezeption begeistert aufgenommen als „der Philosoph" schlechthin. Von Platon ausgehend, durch die paulinische Christologie und den Augustinismus vertieft,

durchwaltete der abendländische Dualismus die innere Geschichte von zwei Jahrtausenden.

Die Scholastik setzte im fließenden Übergang die Patristik fort als eine Methode der synoptischen Vergleichung patristischer Sätze und mit dem Ziel der autoritär gesicherten Urteilsfindung. Zu ihrer Sonderart gehörte die Übernahme des Aristoteles und die Auseinandersetzung mit ihm; das Leitwort der Frühscholastik prägte Anselm von Canterbury mit dem Prinzip der fides quaerens intellectum, in der Formel: „credo ut intelligam". Die Stiftung der Universität Paris und neuer wissenschaftlicher Orden (Dominikaner, Franziskaner) bahnte den Übergang zur Hochscholastik an: sie wurde klassisch geformt durch die Dominikaner (namentlich Albert den Deutschen und Thomas von Aquin). Unterdessen sammelten sich englische Franziskaner (namentlich Roger Bacon, Duns Scotus, Wilhelm von Occam) im internen Widerstand, der, zumeist hart an der Grenze der Häresie, das Denken und Glauben des Nachmittelalters vorbereitete: nicht nur, daß noch Luther, Locke und Leibniz sich ausdrücklich zu Occam bekennen konnten, auch die moderne Naturwissenschaft (kopernikanischer Richtung) wurde von Pariser Occamisten begründet.

Im Großen errichtete die Scholastik, nachdem sie sich von der patristischen Gedankenphilologie befreit hatte, ein Ideengefüge, in welchem die Totalität der, durch Aristoteles empirisch gewordenen „Wirklichkeit" mit der des Geglaubten streng hierarchisch zusammengeordnet war. Sie schuf eine theologisch-ontologische Ständeordnung des Seienden im Ganzen, gipfelnd im Gott der Offenbarung, ruhend auf den unerschütterlichen Wahrheiten der Glaubenslehre, gebaut und ausgerichtet nach den Einsichten souveräner Denker. Diese Hierarchie ist zwar ein Gegenbild der „ordenunge", in der Walther von der Vogelweide das Gefüge des Reiches feierte; allein, ihre Vollendung lag bereits jenseits der konkreten Ordnung selbst, in der Mitte des 13. Jahrhunderts, das den Verfall des Reiches eingeleitet hatte: sie stand wie Dantes Monarchia als Epitaph auf den Trümmern und wirkte nur noch mit ihrem geistigen (theologisch-philosophischen) Gehalt — darin allerdings bis auf den Tag. Die Scholastik gehörte daher auch nicht mehr zum großen Stil des ersten Reiches, sondern zum Stil des siegreichen Westens, der Gotik. Hatte sie im Aufstieg von Hugo in St. Victor bis zu Albert und selbst noch bis zu Thomas (der ein Neffe Barbarossas war) unter deutscher Führung gestanden, so ge-

hörte sie nun endgültig dem (französischen) Westen und wurde durch den (englischen) Westen zerstört; der Schauplatz dieser Entwicklung hieß Paris.

Das treibende Problem indessen war nicht dogmatisch-theologischer, sondern anthropologisch-politischer Art: unter dem Leitbegriff der „Universalität" ging es Jahrhunderte lang um die Frage, ob die eigentliche Realität den Ideen (allgemeinen Wesenheiten, Universalien), die unser Denken über die Realität bestimmen, oder den konkreten Dingen, denen wir begegnen, beizulegen sei. Platon hatte für den „Idealismus" aller Zeiten die Lösung gegeben, indem er den Ideen ein eigenes Reich errichtete und ihnen die eigentliche Wirklichkeit zusprach: universalia ante rem. Aristoteles hatte sich gegen den „Ideenhimmel" gewandt (weil er eine unbegründete Verdoppelung der Welten bedeute) und gefolgert, daß die allgemeinen Wesenheiten den Dingen innewohnten: universalia in re. Gegen diesen gemäßigten oder „kritischen Realismus", dem die frühscholastischen Aristoteliker anhingen, richtete sich nunmehr der Widerstand des „Nominalismus", so benannt, weil er in den Ideen überhaupt nichts Seiendes, sondern nur Gesprochenes, (nomen oder vox) erkennen wollte: universalia post rem.

Der Entscheidungskampf begann erst mit dem Aufruhr, den Wilhelm von Occam entfesselte: seiner Zeit galt erst er als Initiator des Nominalismus, als „venerabilis inceptor" und „nominalium princeps". Sein Hauptsatz lautete: „universalia non nisi quaedam intentiones vel conceptus formati per intellectum". Da nun hinter dem Streit die Frage nach dem Wert und Gewicht des Einzelwesens, des Menschen selbst, des Individuums stand, war mit der occamistischen Entscheidung und ihrem revolutionären Erfolg von der Idee her der Sieg des Individualismus entschieden: hier findet die moderne Welt ihren metaphysischen Ursprung.

Das metaphysisch autonom gewordene Individuum versuchte zwangsläufig, sich im Zuge der Säkularisation seiner selbst gewiß zu werden und die Welt nach dem maßgebenden Vorbild der neuen Naturwissenschaft aus der Autonomie seiner Vernunft zu begreifen: das war die Aufgabe der „großen Systeme" im westlichen Nachmittelalter.

Ihre grundlegende Voraussetzung war die, von der frühesten neuzeitlichen Naturwissenschaft (insbesondere Galilei) durchgeführte, Unterordnung der natürlichen Erscheinungen unter Gesetzesverhältnisse von mathematischer Evidenz; ihre Leistung be-

stand darin, daß sie dieses Prinzip auf die Erkenntnis des Seienden schlechthin übertrugen und aus mathematisch gesetzmäßigen Einsichten von allgemeiner Geltung („notiones communes") die Welt konstruierten.

Die erste Form eines solchen Denkens gab Descartes; er vollzog die konsequente Säkularisation der Vernunft und formulierte das Grundproblem der späteren Systeme. Die Säkularisation zeigte sich im Ansatz der Idee: bei Platon lag die Idee als wahrhaft Seiendes außerhalb eines „Subjekts", (dessen Begriff der Antike unbekannt war); das Christentum verlagerte die Idee in ein Subjekt, — nach menschlicher Analogie als Gott gedacht; die Säkularisation bei Descartes verwandelte diese analogisch zurück, machte das Subjekt menschlich und aus der Idee (als dem schöpferischen Gedanken Gottes) die idea innata. Der Glaubensverlust der Säkularisation führte dann die cartesische Zentralfrage der Erkenntnisgewißheit herbei, und Descartes vergewisserte sich der idea innata auf „analytischem" Wege durch sein cogito: die res cogitans wird das gewisseste Sein. Hier aber klaffte der abendländische (platonisch-christliche) Dualismus von Geist und Leib in neuer Tiefe auf: neben der cogitatio blieb die res extensa, deren sich das Denken nur auf umständlichem Wege vergewissern kann. Descartes setzte sich im Ego fest und suchte sich der Gegebenheit einer res extensa durch Beweise von mathematischer Evidenz zu vergewissern.

Die Art der Beweise nun zeigt den neuen Geist: Descartes suchte die clara distinctio; das Prinzip der neuen mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis war das der universalen Lehrbar- und Gültigkeit; die idea innata verband sich infolgedessen mit einem anthropologischen Universalismus: als notio communis von mathematischer Gültigkeit setzte sie einen Menschen voraus, der immer und überall der gleiche ist; dieser Mensch erhielt in seiner mechanischen Universalität und autonomen Seinsweise einen ausdrücklich maschinellen Charakter: Individualismus im selbstgewissen Ego der cogitatio und in der absoluten, doch verstandesmäßigen Sicherheit der Einsicht — Universalismus im mathematischen Begriff der Wahrheit (als Gültigkeit) — Rationalismus des Verfahrens — dazu die totale Mechanisierung durch eine mathematische, von der physikalischen Mechanik her bestimmten Wissenschaftlichkeit — das sind die cartesischen Elemente der westlichen Geistesgeschichte.

Der niederländische Okkasionalismus (Geulinx, Malebranche)

suchte den Zwiespalt zwischen cogitatio und extensio durch den Ansatz einer dritten übergreifenden Substanz zu überbrücken, die „bei Gelegenheit“ eines Aktes, der einer Beziehung zwischen cogitatio und extensio notwendig bedarf, verbindend eingreift. Hier erreichte Spinoza den systematischen Höhepunkt, indem er, statt der Unterordnung der beiden Sphären unter ein Höheres, ihre gemeinsame Einordnung in ein Umfassendes vornahm: das Umfassende, das „hen-kai-pan“ einer göttlichen Allheit ist die Idee, welche ihrem Autor späterhin einen deutschen Ruhm eintrug.

Inzwischen hatte in England Thomas Hobbes, angeregt von Galilei und Descartes, das erste geschlossene System des Positivismus errichtet: er wandte sich vom cartesischen „Idealismus“ ab, machte die extensio, d. h. den Seinsbereich der Empirie, zum Grunde der Welt und schuf (nach dem cartesischen Menschenbild) eine radikal-mechanische Anthropologie, die sich insbesondere durch jene entsprechende Rechts- und Staatsphilosophie weithin auswirkte.

Mit dem gleichen Willen zur Empirie kam Berkeley zu scheinbar gegenteiligen Ergebnissen: die sensation blieb für ihn notwendig ungewiß: sicher — im Sinne der Erfahrung — nannte er allein die reflection; die Welt verflüchtigte sich aus Gründen der Empirie zu einem spiritualen Produkt der Überlegung. Daß dieser „Idealismus“, der eigentlich ein wurzelhaft übertriebener Nominalismus war, sich in der Tat nicht wesenhaft vom Hobbeschen Empirismus unterschied, daß es in England immer um das gleiche Thema geht, zeigte die folgende Epoche der Aufklärung, an deren Schwelle Locke, an deren Ausgang Hume stand.

Daß nicht der Westen, daß vielmehr Deutschland erstmals die Autonomie des Glaubenden unabhängig vom Problem der Kirche durchsetzte, lag in der Situation des Reiches und damit jenseits der westlichen Prozesse begründet. Hier ist nur wichtig, daß und wie der Westen seinerseits, von Luther angestoßen, die Autonomie des Glaubens entwickelt hat.

Die einschlägige Erscheinung im religiösen Werdegang des Westens war Calvin, seinem Typus nach vollkommener Franzose, mit allen Wesenselementen, welche die Nation in den Jahrhunderten der Wende ausgeprägt hatte. Als Schüler der deutschen

Reformation unternahm er den denkwürdigen Versuch, nach dem Zerfall der Civitas Dei des Mittelalters mit eigenen geistigen Mitteln einen neuen Gottesstaat zu errichten. Der deutschen Reformation verband ihn ein entschlossener Rückgriff auf die Bibel, was, politisch angewandt, in eine „Bibliokratie" umschlug, dergestalt, daß die Heilige Schrift zum Grundbuch einer Staatsverfassung wurde. Das Besondere und Folgenschwere lag dabei in ihrer Umwertung: da das Neue Testament für Calvins Zwecke nur unzureichende Anweisungen enthielt, erklärte er das Alte Testament für ebenso glaubwürdig und stützte sich vornehmlich auf dieses, um seine gottgefällige Volksordnung ins Leben zu rufen. So trug der Gottesstaat von Genf eindeutig die Züge einer israelitischen Theokratie.

Was das altjüdische Unwesen in Genf anrichtete, bleibt geschichtlich ohne Gewicht, wenngleich es (wie später Rousseau und der Völkerbund) an dem Charakter dieser Stadt bis heute mitwirkt; von geschichtlichem Belang war vielmehr nur die Wirkung Calvins auf den Westen — sie ging ausschließlich auf den Westen, denn weder Deutschland noch Italien nahm sie an: Calvin zählt mithin zu den wirksamsten Gestaltern westlichen Geistes überhaupt. Für Frankreich vertrat er die einzige Weise einer Reformation, die im Rhythmus eines schwankenden Kampfes zwar nicht zu geschichtlicher Herrschaft gelangte, aber den Geist des Landes mitbestimmte, indem sie die Mentalität, von der Calvin geprägt war, verfestigte. Die Geschichte seiner Wirkung bezog die Schweiz und vor allem die Niederlande geistig in den Umkreis des Westens ein, konzentrierte sich jedoch auf Großbritannien und seine nordamerikanischen Kolonien; vornehmlich von Schottland aus, das darin erstmals eine später noch bemerkenswerte Sondertradition bekundete, verbreitete sich der religiöse Typ des Puritaners, einer Hauptfigur der modernen Welt. Die Unterdrückungsversuche hinderten nicht, daß er das Inselreich weitgehend durchsetzte; sie bewirkten überdies, daß der Auswandernde in „Neu-England" den Versuch einer calvinistischen Theokratie erfolgreich erneuerte und damit der Entwicklung des amerikanischen Wesens unabsehbare Wege wies. Mit Cromwell endlich kam er an die offizielle Macht.

Die Gesinnung nun, die ihn beseelte, die Calvinische Religiosität, leitete sich in ihren Grundzügen aus der westlichen Säkularisation her; so in der restlosen R a t i o n a l i s i e r u n g des Ganzen, die den Urheber in die unmittelbare Nachbarschaft Descartes' rückte und seine französische Artung verriet, doch gleichwohl einen un-

verkennbar jüdischen Einschlag zeigte; so auch in der Sekurität, die er als „Heilsgewißheit" vom rationalen Denken in den „Glauben" übertrug; ferner in der klaren Ablenkung der Transzendenz zum Diesseits und in einem besonderen Individualismus der Autonomie; dann im Rückgang auf die lex naturae, die auch hier eine Spielart der Liberalität rechtfertigen sollte. Daher glich der eigentümlich calvinistische Kirchenliberalismus, wie er sich als „Freikirche" bezeugte, in seiner Zielsetzung dem spätmittelalterlichen Liberalismus der autonomen Staatskirche: der Kampf war nochmals um eine Schicht gesunken und richtete sich nun von Seiten einer Sekte gegen die offizielle Kirche.

Dazu kam als politische Folgerung das Pathos der Demokratie: Calvin hatte seinem Gottesstaat aus biblischen Gründen in der Einrichtung des Presbyteriums eine Art Verfassung gegeben; auf sie ging der schottische Convenant zurück, das konstitutionelle Organ der puritanischen Führung; daraus entwickelte sich eine religiöse Überzeugung, die noch heute — sowohl in Calvins Wahlheimat wie im gesamten West und am heiligsten in den USA — die politische Gesinnung beherrscht: daß nämlich die Demokratie die unmittelbar von Gott vorgeschriebene Staatsverfassung sei. Mit dieser Überzeugung verband sich das spezifisch Calvinische, weil altjüdische Selbstbewußtsein des auserwählten Volkes: unverändert übernommen aus dem Alten Testament, erweckte es zunächst in den Genfern, später in den Briten und schließlich in den Yankees den säkularen Glauben, sie seien auf Grund ihrer Intimität mit Gott dazu berufen, seinen Willen, den er ausschließlich ihnen enthülle, in aller Welt durchzusetzen. Von hier führt ein gradliniger Weg zu den Offenbarungen, die noch jüngst von beiden Ufern des Atlantiks zu uns eindrangen: wieder einmal soll der Gottesstaat verwirklicht werden, nunmehr als „Commonwealth of God" unter englischer oder als Weltbund der Demokratie („Union now") unter amerikanischer Führung.

Die Idee des auserwählten Volkes wurzelte in einem anderen Glaubenssatz, der religionsgeschichtlich als das Kennzeichen des Calvinismus überhaupt anzusprechen ist: in Calvins Theorie der Gnadenwahl. Sie entschied die tausendjährigen Bemühungen der christlichen Theologie um die Willensfreiheit dahin, daß Gott den Einzelmenschen in einer unerforschlichen und unabänderlichen Willensentschließung entweder zur Seligkeit oder zur Verdammnis vorherbestimmt habe, ohne es ihn jemals wissen oder erkennen zu

lassen. Dieser dogmatische Entscheid des Propheten hatte zur Folge, daß seine Anhänger kaum noch andere Sorgen kannten, als die Frage nach dem verborgenen Ziel ihrer Prädestination. Um dieses unerträglichen Zustandes Herr zu werden, verfiel man allmählich und in fortschreitender Verfeinerung auf jene Mittel des Ersatzes, der Abreaktion und Beschwichtigung, welche sich zum System der „innerweltlichen Askese“ (so benannt und unübertroffen geschildert von Max Weber) zusammenfügten und das Leben aller Puritaner bedingten: abgeschnitten von der Transzendenz, übertrug der Puritaner als ein Mönch der Säkularisation die asketische Tugend auf sein irdisches, genauer: auf sein alltägliches Leben, auf seinen Beruf, den er im echten Ethos der Säkularisation von der lex naturae ableitete, — auf seine Arbeit also und deren Erfolg, d. h. endlich auf den Erwerb; da die totale Askese sich indessen gerade des arbeitsam Erworbenen enthielt und andererseits den Arbeitscharakter des Lebens bis zum Ausschluß aller übrigen Inhalte verschärfte, gebar sie den Typus des Erwerbsfanatikers, der ohne Rücksicht auf sich oder andere oder sonst etwas in der Welt arbeitete, um zu erwerben, und erwarb, um weiter zu arbeiten, in der tiefen Überzeugung, sein Arbeitserfolg sei als ziellos wachsender Gewinn das sichtbare Zeichen Gottes für eine Prädestination zur Seligkeit: „God blesseth his trade“ — das hieß: dieser Mann ist sichtlich auserwählt.

Und eben diese Vergottung des Tuns, diser Ersatz einer transzendenten Gebundenheit des Menschen durch eine surrogative Überzeugung in den Dingen des irdischen Lebens, diese Verbindung von triebhafter Erwerbsgier mit einem „Ethos“ der Ersatzreligion — das ist das Einmalige und Beispiellose des Calvinismus.

So erhielt der allgemeine Individualismus des Nachmittelalters einen neuen Sinn. Die Einsamkeit des Prädestinierten vor seinem verborgenen Gott drängte ihn in die Einsamkeit seiner innerweltlichen Askese, das aber heißt: zum Egoismus der Arbeit und des Erwerbs aus Gründen der Religiosität. So auch erhielt das Leben des Puritaners die berühmte Strenge: es wurde nach religiöser Vorschrift eingeschränkt auf die Arbeit und den Erwerb als das allein Gottgefällige; ales, was ehedem das Leben „in maiorem Dei gloriam“ an Leistung gezeigt hatte, alles, was man unter „Kultur“ zusammenfaßt, galt als Götzendienst und wurde begrenzt auf das, was den Arbeitsvorgang unmittelbar zu fördern schien: die Kultur

wurde durch den wurzelhaft puritanischen „comfort" ersetzt. So endlich erhielt die nachmittelalterliche Moral eine kennzeichnende Wendung: einsam in seiner Arbeit, suchte der Puritaner dennoch die Bestätigung für den Ausweis seiner Gnadenwahl, den er im Erfolg zu sehen gewohnt war, und fand sie in der Zustimmung der Gleichgesinnten; doch konnte diese Zustimmung notfalls den Erfolg ersetzen, konnte durch den Scheinerfolg erreicht werden, so daß die Gottgefälligkeit in dem Effekt bestand, den sie bei anderen erwirkte.

Nächst dem Calvinismus entstand in England eine andere, eigenständig englische Form der Gewissensautonomie, die — wie der Calvinismus als französisches Erzeugnis seine eigentliche Wirkung in England fand — ihrerseits die französische Entwicklung richtungweisend bestimmte: der „Deismus", dessen Anhänger sich vorzugsweise „Freidenker" zu nennen liebten. Er ging von der Idee aus, daß die Welt zwar durch einen göttlichen Urheber hervorgebracht sei, aber nicht durch den als Person vorgestellten Gott der christlichen Offenbarung verwaltet und geleitet werde. Er verstand die Welt vielmehr nach Art eines mechanischen Apparates, der so konstruiert war, daß er, einmal in Bewegung gesetzt, nach vorbestimmtem Plane mechanisch-automatisch und ohne weiteren Eingriff funktioniere. Damit war jede Offenbarung verneint, und der Glaube an sie ersetzt durch die rationale Einsicht in die verborgenen Gesetze des Weltablaufs, d. h. durch naturwissenschaftlich begründete, „vernünftige" Erkenntnis des Weltgesetzes und seines Schöpfers.

Den ersten Schritt zu einem System des Deismus tat Herbert von Cherbury, jener Theoretiker des liberalen Staates, indem er aus der christlichen Lehre die Offenbarung entfernte und auf Grund der angeborenen Idee (Descartes) eine allgemeine Religion der Vernunft dekretitierte; der Gehalt dieser Ideen und ihrer Religion war jedoch nichts anderes als Christentum, ein Christentum ohne den alten Gott und seine Offenbarung, d. h. im Großen: die christliche Moral ohne ihre metaphysische Begründung. Später wurde dieser Grundgedanke abermals in die Mitte einer traditionsfeindlichen Ideologie gestellt und schließlich auf einen utopischen Ursprung der Welt zurückgeführt: die Angeborenheit der deistischen Religiosität war mithin wörtlich genommen. Nachdem die Bewegung bei Politikern und Philosophen (wie Blount, Collins, Toland, Bolingbroke) mehr und mehr sektiererische Züge

angenommen, ging sie bei Locke als Zentralbestand in ein umfassendes System ein und zeigte in endgültiger Fassung folgende Merkmale: den Rationalismus, der die Herrschaft der ratio über alle Mächte des Glaubens und Gefühls begründete; die verschleierte Christlichkeit, die — in säkularisierter Form — als angeborene Idee den Inhalt aller Lehren ausmachte; die darauf begründete Vernunftmoral ohne metaphysische Grundlegung; die Liberalität, welche die Deisten als „freethinkers" im Verein mit allen ähnlich gerichteten Mächten notwendig beanspruchen mußten.

Von England aus verbreitete sich der Deismus zunächst im vorrevolutionären Frankreich und fand dort als Anhänger die gleichen Männer, die am Beispiel des englischen Liberalismus die Idee des neuen Staates konzipierten: er wurde die religiöse Überzeugung der „Aufklärer", soweit sie nicht — wie die Materialisten — die Säkularisation bis zum Atheismus vorgetrieben hatten; sein größter Verkünder für Europa hieß Voltaire.

Denn das gab dem Deismus seinen geistesgeschichtlichen Ort: er hielt bewußt die Mitte zwischen mittelalterlichem Christentum und modernem Atheismus, als erste klare Form der Säkularisation.

Die säkularisierten Glaubensformen christlichen Inhalts unterschieden sich dahin, daß der Calvinismus nachhaltig den englischen Volkscharakter prägte, ohne sich der neuen quasi-religiösen Einhelligkeit des 18. Jahrhunderts aufbauend einzufügen, während der Deismus gleitend in die Aufklärung (namentlich in die französische) überging. So bildete sich die Verschiedenheit christlicher Physiognomien: in England herrscht bis heute neben der alten Tradition, die als verflachender Katholizismus von der anglikanischen Kirche vertreten wird, ein reformatorisches Christentum calvinischer oder calvinisch denominierter Richtung, abgesehen von zahllosen Sekten; in Frankreich herrscht dagegen neben der alten Tradition, dem Katholizismus (in der nie vollendeten gallikanischen Form), ein Freidenkertum aller Observanzen, vom maßvollen Deismus bis zum radikalen Atheismus. Daher fühlte sich Frankreich, obwohl in traditioneller Verbundenheit mit England, rechtmäßig als das klassische Land der Aufklärung.

Die Autonomie des Wissens wurde seit dem Nominalismus durch die Philosophie mehrfach formuliert und verwirklicht: nächst Occam erhoben sich Descartes und Bacon als ihre Vollstrecker. Demnach kann die Aufklärung als Sieg der Verstandesfreiheit nicht gedacht werden ohne jenen Weg, den die leitenden Gedanken seit dem Mittelalter im Westen genommen hatten: die Errungenschaften der Nominalisten sowohl wie der nach-cartesischen Systematiker lagen allen Weiterungen des 17. und 18. Jahrhunderts zugrunde; vor allem war es Descartes selbst, der seinen Schatten weit voraus warf in die Zukunft des Westens.

So übernahmen Locke und Newton nicht anders als Bayle und Voltaire die cartesischen Elemente der Autonomie des Denkens, der mechanischen Rationalität, der Erkenntnisgewißheit und der angeborenen Idee, wie sich denn die Aufklärer durchweg zum Deismus bekannten, dem Descartes, wo nicht praktisch, so doch geistig angehörte.

England stellte die wenigen Denker, die es je hervorgebracht, gerade zu dieser Arbeit bei, um seine Eigenart bis in die Erkenntnistheorie hinein zu bewahren: sie drückte sich aus im Empirismus, dem englischen Gegenbeispiel zur cartesischen Erkenntnisgewißheit; Locke restringierte jede Art von Urteil auf die sinnliche Erfahrung, womit der Niedergang der alten Metaphysik seinen Tiefpunkt erreicht hatte.

Im Gefolge Bacons bahnte Newton den gleichen Weg für die Naturwissenschaft: er faßte die gesamte mechanisch-mathematische Physik seit Kopernikus zusammen, schuf mit der Gravitationslehre das Fundament aller späteren Mechanik und setzte, indem er jeder Hypothese leidenschaftlich absagte, den englischen Empirismus in die Praxis um; er machte aus dem Kosmos einen mechanischen Automaten und bestätigte so die Gottestheorie der Deisten. Dadurch (und später durch die Propaganda Voltaires) wurde er, obwohl sein Denken nur auf Gegenstände der Physik ausging, mit seiner Methode und seinem Ergebnis zum Gesinnungsfaktor der Zeit.

Diesen spezifisch englischen Denkcharakter vollendete Hume: er setzte an die Stelle der Wahrheit als des Erkenntniszieles die praktische Verwertbarkeit und stiftete damit alle auf Effekt, Nutzung und materielle Beherrschung gerich-

teten Tendenzen, welche das Gesicht des folgenden Jahrhunderts prägten. Von Hume aus gesehen, erscheint die englische Aufklärung als Übergang zum ökonomisch technischen Zeitalter; sein deistischer Verzicht auf religiöse Fundamente, sein Wille zur rationell verwendbaren Einsicht gab der Religion des wirtschaftlichen Nutzens das denkerische Beispiel.

Obwohl man auch in Frankreich zu ähnlichen Ergebnissen gelangte (Lammettrie, Holbach), berührte die Entwicklung zum Materialismus den Umkreis der Aufklärung gleichsam nur an der Peripherie; in ihrer klassischen Form enthielt sie sich noch radikaler Konsequenzen und verharrte in jenem gemäßigten Rationalismus, den für Europa etwa Voltaire repräsentierte. Ihre Neuerungen beschränkten sich fast, vom englischen Empirismus abgesehen, auf den Bezirk der S t a a t s t h e o r i e: Montesquieus Teilung der Gewalten, Rousseaus contrat social und volonté générale, bei beiden wiederum die lex naturae — das wurden die wichtigsten Bestände des liberalen Staates, sowohl in den USA wie in der französischen Republik. Im ganzen hat dieser Staat, da er von der naturrechtlichen Autonomie des Einzelnen her gerechtfertigt und als Vertrag unter autonomen Individuen verstanden wurde, keine andere Funktion mehr als den Dienst am Einzelnen.

In merkwürdiger Dialektik hatte sich jedoch die „N a t i o n“ noch einmal verwandelt. Als konkreter Sachverhalt, als geschichtliche Substanz hätte sie logisch im Menschheitsuniversalismus untergehen müssen; davor wurde sie bewahrt durch den Seinszweck, den ihr die Revolutionäre zuwiesen: die französische Revolution hatte sie nunmehr dazu bestimmt, die von ihr beispielhaft verwirklichten Ergebnisse allgemeiner Vernunfteinsicht zu verbreiten und nach dem Vorbild ihrer selbst anzuwenden. Mit dieser nationalen Idee war noch Napoleon auf seinen Siegeszügen ausgestattet; sie bedeutete für ihn die neue (also säkularisierte) Form der abendländischen Reichsidee.

Frankreich kam auf diese Weise ohne Calvin zum Selbstbewußtsein eines auserwählten Volkes; nur war die Instanz der Gnadenwahl nicht mehr ein christlicher oder reformierter Gott, sondern die Vernunft, die allen Menschen gleichermaßen angeborene cartesische Idee. Sie mußte demnach allen Menschen gleichermaßen einleuchten, und in diesem fröhlichen Optimismus nannte Frankreich das Ganze die Menschlichkeit schlechthin, die „H u m a n i-

tät", und ihre Verbreitung den Fortschritt (unter Frankreichs Führung).

Die klassische Leistung der Aufklärung aber bestand in der einhelligen Zusamenschau und verbindlichen Formulierung des neuen Denkens. Ihr Zentralmotiv war das der Säkularisation in seiner dreifältigen Autonomie: des Einzelnen als solchen, des Wissens und des Glaubens; es bewirkte die Selbstgesetzlichkeit der Einzelvernunft gegen das verbindliche Dogma, die Herrschaft des Verstandes über alle Kräfte des Glaubens und Gefühls, die Reduktion der christlichen Glaubenswerte auf die Ebene einer vom Glauben unabhängien, vernunftgemäßen Sittlichkeit. Die Autonomie der Einzelvernunft führte in der Theorie zu einer völligen Befreiung des Einzelmenschen selbst, sowohl gegenüber der herrschenden Weltanschauung als auch gegenüber dem herrschenden politischen System. Eine besondere Folgeerscheinung war die Toleranz: sie äußerte sich etwa als Befreiung und Duldung „konfessioneller" Minderheiten (so als Emanzipation der Juden). Doch zeigte die Geschichte dann den eigentlichen Umschlag des Toleranzprinzips in die Unduldsamkeit — eine Dialektik, die, durch die Sachlage bedingt, notwendig aus ihr zu entstehen pflegt: jede Toleranz wird unduldsam, sobald sie sich als solche angegriffen sieht; sie bedarf zu ihrer Verteidigung der Intoleranz, weil auf tolerante Weise keine Verteidigung zu leisten ist; sie gibt sich daher in jedem Falle selbst auf, indem sie entweder tolerant auf Verteidigung verzichtet, um überwunden zu werden, oder auf sich selbst verzichtet, um intolerant zu werden. Daher waren vom Deismus bis zur heutigen Demokratie alle freiheitlichen Anschauungen in der Lage, die theoretische Toleranz mit praktischer Intoleranz zu verbinden, sobald sie sich selbst bedroht sahen.

Liberalismus, Toleranz und allgemeine Menschlichkeit drängten gleichzeitig auf eine nochmals andersgefärbte Grundanschauung, die im System des westlichen Liberalismus nicht fehlen darf: zur humanitären Verbrüderungsideologie. Kein Zufall also, daß ein Deist (der Abbé de St. Pierre) die Idee des Völkerbundes gebar.

Belebt vom humanitären Optimismus der Zeit, schuf sich die Herrschaft des Verstandes die weltanschaulichen Illusionen einer unterschiedlosen, überall gleichgearteten Menschheit und einer automatischen Zielstrebigkeit des Weltgeschehens, im Sinne des optimalen Fortschritts. Nach Maßgabe einer unbegrenzt „fortschreitenden" rationalen Wissenschaft legte dann — unter dem

Zeichen Calvins und Descartes' — die totale Mechanisierung aller Seinsvorstellungen den Grund zur Industrialisierung des Lebens im ganzen.

Die Elemente der mathematisch-gesetzmäßigen Zwangsläufigkeit und kalkulablen Evidenz wurden also auf die Bereiche des Glaubens, Denkens und menschlichen Handelns übertragen: man begründete die vernunftgemäße Religion als Sittlichkeit auf ein mathematisch verstandenes Gesetz. Das Bedürfnis nach Gesetzen entsprach genau dem cartesischen Bedürfnis nach Erkenntnissicherheit: es hielt fest an den Forderungen einer allgemeinen (namentlich für Frankreich charakteristischen) rationalen Selbstgewißheit und durchsichtigen Sekurität des Lebens, einer besonderen (namentlich in England behaupteten) Sicherheit des empirischen Urteils und führte endlich zur Leugnung alles sinnlich nicht Erfaßbaren.

Der theoretische Menschheitsuniversalismus erzeugte im Zusammenhang mit der Säkularisation die Idee der Humanität als des höchsten Wertes, den es immer und überall zu verwirklichen gelte. Gemäß dem fortschrittlichen Optimismus und der individuellen Vollendbarkeit erschien die Verwirklichung der Humanität folgerichtig als Idealziel sowohl des individuellen Lebens als auch des menschheitlichen Fortschritts, so zwar, daß sich die größtmögliche Annäherung des einzelnen an das humanitäre Ideal und dessen endgültige Verwirklichung für die Allgemeinheit wechselseitig bedingen sollten. Da der Inhalt dieses Ideals die übrigen Elemente der Aufklärung (Toleranz, Liberalität, Individualismus, Universasalismus, Mechanismus) umfaßt, schließt sich in ihm das Gefüge zusammen: zum westlichen Zentralbegriff der „Zivilisation“.

3. DIE TOTALE ENTARTUNG

Der Weg des Westens begann mit dem Streben nach allseitiger Autonomie und endete bei der Stiftung einer dogmatischen Ersatzreligion: des durch die Vernunft erforderten Glaubens an die Zivilisation. Die Heilsgewißheit dieses Glaubens wurde gewährleistet durch die Sicherheit der vernünftigen Erkenntnis und des empirischen Urteils. Die Autonomie des Individuums endete, da es rationalerweise immer und überall gleich sein mußte, in einer gleichartigen Gesamtheit aller Individuen, der Menschheit; die

Nation, nachdem sie der Staatsautonomie als Vehikel gedient hatte, endete in der gleichen Universalität, weil sie sich in der Erfüllung ihres Seins durch die Menschheit selbst aufgeben mußte.

Die Dialektik der Selbstvernichtung wurde indessen durch den Westen nicht zu Ende gelebt — sie blieb der Ideologie immanent und drängte den Westen hinsichtlich der Universalität nur in eine bestimmte Richtung der Expansion. Die Geschichte seines Werdens war nämlich — und darin ergänzen sich bisherige Aspekte — eine Geschichte der Europaflucht. Während die früheste koloniale Landnahme (wie alles) in der Nachfolge des Reiches geschah, betrieben England und Frankreich, sobald ihr autonomes Wachstum dahin gediehen war, die überseeische Eroberung zunächst ohne Rücksicht auf Europa, später im Bewußtsein, die europäische Mitte zu schwächen und schwachzuhalten; der Westen nährte sich von der Substanz der Mitte und blähte sich an ihr auf, um seine Expansion dann von Europa weg ins Atlantische zu treiben: das ist der Sinn seiner parasitären Seinsweise.

So erreichte die Dialektik des modernen Universalismus keine politische Universalität, sondern nur die atlantische Bezogenheit des Wesens, das heißt: nachdem die Aufklärung den geistigen Zusammenschluß des europäischen Westens (England, Frankreich und die westliche Neutralität nach der Art der Schweiz oder Hollands) endgültig konsolidiert und — mit der von ihr geleiteten Gründung der USA — die größte atlantische Kolonie als gleichberechtigt in ihren Umkreis einbezogen hatte, wurde der atlantische Gesamtkomplex das Zentrum der universal geplanten Zivilisation und die Basis ihrer Verbreitung mit kolonialen Mitteln.

Das 19. und bisherige 20. Jahrhundert stellte die Geschichte dieses Vorgangs dar; das Ergebnis des vorigen Weltkriegs bezeichnete insofern ein Ende, als es nun dem Westen gelungen war, die Geschichte von Europa weg nach Westen zu verlagern und Europa zivilisatorisch in die Botmäßigkeit einer Kolonie zu liefern — denn längst gilt nicht mehr der europäische Westen, sondern das Amerika der USA als gelobtes und durchaus heilig gehaltenes Land der Zivilisation. So kommt es nochmals darauf an, das Wesen dieser Religiosität angemessen zu beurteilen.

Für die Gegenwart Europas ist eindeutig festzustellen: Die Zivilisation des atlantischen Westens bedeu-

tete das System einer fortschreitenden Entartung.

Es ist weiter ausdrücklich festzustellen: Nicht daß er die alte Tradition und ihre Autorität unter dem Leitbild autonomer Freiheit aufgelöst hat, war das Verhängnis des Westens, denn das ging zurück auf die zwiespältige Ursprungslage der Tradition selbst; sondern das, was er aus seiner autonomen Freiheit gemacht hat; nicht die negative Funktion seiner Geschichte, sondern seine positive Leistung trägt den Charakter der Entartung.

Als systematische Grundzüge der Entartung sind zu bezeichnen und darzustellen: die Religion des Nutzens, die Dialektik des Ersatzes und die planmäßige Verheerung.

Die religiöse Wertung des Nutzens resultierte aus zwei Grundmotiven der westlichen Geistesgeschichte: dem calvinischen Ethos des Erwerbs und der totalen Mechanisierung aller Seinsbegriffe. Als eigentümliche Leistung des Calvinismus war erkannt, daß seine Askese der Arbeit eine religiöse Weihe gab, die sie nie zuvor oder irgendwo sonst besessen hatte. Sie blieb jedoch im System der Religion bezogen auf die göttliche Weltordnung, die den Zwang zur Arbeit an die Stelle des Genießens gesetzt und ihr damit, unabhängig von allen irdischen Umständen, einen religiösen Sinn verliehen hatte. Die Entartung begann eben dort, wo sich die Praxis des Puritaners von ihrer ursprünglichen Bezogenheit auf Calvins Gott entfernte und im Zuge der immer weiter treibenden Autonomisierung zum Selbstzweck machte. So entstand die Religion des business, in der — durchaus nach dem Schema der Offenbarungsreligion und nach allen Riten einer Liturgie gefeiert — das Geld als Gott thront. Da der ethisch religiöse Charakter also keineswegs aus dem Erwerbstrieb schwand, „säkularisierte" er sich — wie das berüchtigte Glaubensbekenntnis Franklins zeigte — abermals und wurde formal: die sittliche Verpflichtung, also solche durchaus erhalten, galt nicht mehr einem vergessenen Hintersinn, sondern dem konkreten Ziel der Praxis, dem Gewinn an sich. Immer noch erhielt sich auch die Askese, verwandelte sich gleichermaßen in eine Askese des Geldverdienens, der starren Beschränkung des Lebens auf die als Beruf verstandene Erwerbspflicht, der unermüdlichen Anhäufung von Gewinn: aus dem Kreislauf des asketischen Erwerbs und des selbstgenügsamen Gewinns erwuchs die Haltung des Kapitalismus, der plutokratische Geist des Westens.

Er rechtfertigte sich durch die Religion des Nutzens. Da die

Kapitalanhäufung nicht mehr aus ihrem religiösen Ursprung verstanden, da sie auch nicht aus dem Streben nach Genuß erklärt werden konnte, stand hinter ihr nichts anderes mehr als der Nutzen, den sie in sich trug. Rückwirkend auf das konservierte Glaubensleben beschleunigte diese Denkart die angelsächsisch-amerikanische Merkantilisierung der Kirche. Schon Bunyan, der Herold des Puritanismus, stellte das Verhältnis des Menschen zu Gott als das eines Kunden zu seinem Händler dar; heute könnte etwa in den USA die Gottheit und der zu ihr gehörige Devotionsritus in keiner anderen Kategorie gedacht werden: nicht nur Gott, sondern jeder Pfarrer arbeitet als storekeeper, nach den gleichen Gesichtspunkten der Reklame und prosperity, so daß zwischen Heilsgewißheit und Cornedbeef nicht mehr unterschieden wird. —

Angeregt durch Galileis Begriff des Naturgesetzes, hatte Descartes die Verbindung von Rationalität und Mechanismus geschaffen, die in der englischen Aufklärung zu den einschlägigen Tendenzen des Empirismus, Materialismus und Utilitarismus vergröbert wurde: sie mündete in die Geldreligion puritanischer Herkunft ein, als entsprechende Vergottung der Materie und der Technik. Wenn alle Erkenntnis aus sinnlicher Erfahrung zustande kommt, wenn daher die Welt nichts anderes ist als die Materie, wenn schließlich die Wahrheit keinen anderen Wert hat als die Brauchbarkeit in der empirisch erfahrenen Welt des Stoffes, dann kann der Sinn des Lebens nur noch darin bestehen, dieser Welt jeden erreichbaren „Nutzen“ abzugewinnen; der Nutzen wiederum kann, weil es jenseits der Materie keine Werte gibt, selbst nur materieller Natur sein. Die Mittel der Nutzung aber werden durch die „Technik“ bereitgestellt: durch ein System von Werkzeugen, mit denen die Kraft der Materie, auf Grund empirisch gewonnener Einsichten in ihre Gesetze, nutzbar zu machen ist. Dem menschlichen Geist — und das heißt nur: der ratio — wird es damit zur höchsten Aufgabe, sich in den Dienst der Technik zu stellen und immer neue Möglichkeiten der Stoffbeherrschung konstruktiv zu ermitteln, zur weiteren Mehrung des Nutzens.

Auch dieser Vorgang bezeugt die durchgehende Struktur der Ersatzreligion. Nicht daß die Autonomie so etwas wie rationale Wissenschaft, Technik und Industrie hervorbrachte, war das Verhängnis, sondern das, was man aus der Technik machte: die Vergottung der Maschine, der Titanismus des Monteurs, die entfesselte

Mechanisierung des Lebens bis in seine letzten Winkel — *ohne* ein stringentes Ziel.

Denn das ist nun die weltgeschichtliche Verlegenheit der Zivilisation: wenn der nochmals säkularisierte Puritaner als businessman mit dem Pionier der Technik darin übereinkam, daß alles, was geschehe, zum Nutzen geschehe, so mußte doch irgendwo für den Anspruch des Europäers verbindlich gesagt sein, *wem* zu Nutzen es geschehe. Daß der Nutzen schlechterdings nicht autonom sein könne, wird entweder ignoriert oder aber verschleiert mit der aus anderen Bereichen hergeholten Illusion des Fortschritts. Dann dient das asketisch erworbene Kapital dem Fortschritt und — falls nicht die rationale Angewiesenheit des Fortschritts auf ein höheres Ziel ebenfalls ignoriert wird — somit dem Glück der universal verstandenen Menschheit; dieses Universalglück war das Äußerste, das summum bonum. Wenn auch hier noch (gut europäisch) weiter gefragt wird, wie das Glück, da es in dieser Form ein leerer Titel bleibe, konkret verstanden sei, setzt der Regreß ein: das Glück erweist sich als Teilhabe an einer Zivilisation, welche den ungehemmten Erwerb und die Weltherrschaft der Technik religiös erfordert und theoretisch rechtfertigt — abgekürzt: das Glück ist der Komfort, jener „comfort“, den der Puritaner zum Inbegriff der totalen Bequemlichkeit, des Mindestmaßes an Widerstand, Unbill und Aufgabe, der Sicherheit des mühelos gefristeten Dasein erhoben hatte. So etwa die amerikanische Theodizee des keep smiling.

Es liegt auf der Hand, daß zur Ernstnahme dieser Rechtfertigung ein Maß von Ignoranz gehört, über das der frühe Europäer nicht verfügte. Allein, diese Ignoranz, als Blindheit gegen Sichtbares und Taubheit gegen Hörbares, war für die Religion des Nutzens konstitutiv. —

Der geistigen Entartung lief nun die der Lebenspraxis durchweg gleich: das englische Bürgertum des 18. Jahrhunderts, geführt von Whigs und Utilitaristen jeder Art, gab den Anstoß zur Technisierung; der englische Kapitalismus des 19. Jahrhunderts führte sie zum Siege, und das Amerika des 20. Jahrhunderts verlieh ihr das planetarische Ausmaß.

So kam es allerdings zu einem Universalismus: zum *universalen Leerlauf der modernen Lebenstechnik*, unterschiedslos und schicksalhaft alles ergreifend, was heute geglaubt, gedacht und getan wird.

Die Entleerung des Lebens, spürbar verwirklicht erst in unserer Gegenwart, rief bereits zur Zeit ihrer religiösen und geistigen Vorbereitung Gegenkräfte auf den Plan. Die Bedingungen dazu fanden sich sowohl in weitläufigen Traditionen, die der Gegensatz zum System des Rationalismus neu belebte, als auch in neu aufbrechenden Bewegungen, die aus dem Ungenügen am Rationalismus hervorgingen.

Früh bildete sich innerhalb des rationalen Calvinismus eine Art irrationaler Observanz und berief sich — ohne weitere Theologie — gegen das verödete Puritanertum auf Kräfte des Gefühls: der ernüchterte Puritaner suchte, nachdem er alle Gefühle verbannt hatte, sich innerhalb der puritanischen Lebenspraxis Ersatz zu schaffen. Das war noch der Antrieb der Methodistenbewegung John Wesleys, die sich im England des 18. Jahrhunderts erfolgreich durchsetzte und rückwärts verbunden war mit westlichem „Pietismus"; sie unterschied sich gegen den rationalen Calvinismus darin, daß sie die Heilsgewißheit ihrer Anhänger in ekstatischen Gemütszuständen herbeiführen und also die Seligkeit dieser Gewißheit aus dem Jenseits in das Leben herabholen wollte. Die geschichtliche Bedeutung solcher Praxis lag in der planmäßigen, „methodisch" betriebenen Gefühlsökonomie.

Ähnliches geschah außerhalb des religiösen Bereichs in einem die Aufklärung begleitenden Irrationalismus des Denkens und Lebens: er ist eindeutig abzugrenzen gegen eine echt ursprüngliche Tradition vorlogischer Zeit, die sich schon gegen den griechischen logos, später gegen scholastisch-christliche und säkularisierte Logik richtete. Denn hier ging es ebenfalls um den Ersatz, um die surrogative Abfindung entsprechender Gemütsbedürfnisse: der ernüchterte Rationalist suchte, nachdem er alle echten Geheimnisse zerstört oder verbannt hatte, seinen Bedarf an irrationaler Erregung anderweitig zu decken, und bei der Wahl seiner Mittel versagte gerade die rationale Vernunft.

Der Vorbereitung kommender Ereignisse dienten im Bereich des Denkens sonderlich jene Moralisten, die sich in der Nachfolge Shaftesburys als „schottische Schule" etabliert hatten und nunmehr die im Calvinismus erstmals bemerkte Sondertradition Schottlands fortsetzten: sie fanden im „moral sense" (Hutcheson) eine Instanz des menschlichen Daseins, die Denken und Fühlen substanziell be-

dingte, die es erlaubte oder gar forderte, das Gefühl über die Rationalität zu stellen — die in der Folge jene erstmals von Shaftesbury zubereitete Mischung von Schönheit und Tugend auf weiten Strecken erfolgreich machte.

Magie und Geheimniszauber, künstliche Dunkelheit und symbolische Verschleierung kennzeichnen weiter den surrogativen Charakter dieses Irrationalismus, wie die Erfolge spekulativer Mantiker und Schwindler, denen die aufgeklärteste Zeit hilflos zum Opfer fiel, bestätigen. Die in rascher Folge und großer Zahl entstandenen Gesellschaften, Akademien und Orden, sofern sie die Tendenz zum künstlichen Geheimnis in sich trugen, bezweckten zwar die „gemeinnützige" Verbreitung der Aufklärungsgedanken, verfielen aber in magischen Betrieb und in alle Formen von Geheimbündelei, d. h. die Aufklärung endete im Verfolg ihrer eigensten Ziele bei künstlicher Verdunkelung. Diese Dialektik des Surrogats eröffnete eine eigene Dimension der Entartung.

Schon im Verhältnis Humes zu Berkeley deutete sich an, wie im englischen Denken ein Miteinander gegensätzlicher Spielarten möglich sei; radikaler Empirismus als gemeinsamer Ausgangspunkt führte hier zu Spiritualität, dort zum Materialismus. Eine so eigentümliche Diskrepanz der Einhelligkeit fand damals ihr zusammenfassendes Symbol: Robinson Crusoe war eine Figur, die alle Wesenszüge des aufklärenden Englands (Empirismus, Rationalismus, flache Nüchternheit und puritanische Religiosität) zur Praxis brachte — dies jedoch auf eine Weise und in einer Umwelt, welche vorab keineswegs dafür geschaffen schien, in einer Welt, die sich vor dem Hintergrund ihrer Zeit überaus seltsam ausnahm; es geht um den Ursprung und die Deutung dieser neuen Umwelt, in ihrem Verhältnis zur westlichen Entartung.

Am Anfang stand gleich einer Urschuld die Brechung des menschlichen Verhaltens zu Natur und Geschichte.

Dem Mittelalter war die „Natur" als besondere Seinsart nie in den Blick gekommen; sie war, sofern sie als Religion des außermenschlichen Seins (von Steinen, Pflanzen und Tieren) gedacht wurde, adiaphoron. Den ersten Umbruch vollzog in der Antagonie gegen das Mittelalter die früheste Naturwissenschaft: sie machte die so verstandene Seinsregion der Natur zum Objekt der Erkenntnis und zeitigte in der Anwendung des Erkennens auf die Nutzung und rationelle Bewältigung der Natur die Technik. Als Umwelt indessen war die Natur ein Außerhalb geblieben, lag jenseits der Umfrie-

dungen des bewohnten und gestalteten Raumes, ging den Menschen und seine Gemeinschaft nichts an. — Wie das Verhalten des nachmittelalterlichen Menschen zur Natur gebrochen wurde, zeigte sich in einem Bereich, dem im 18. Jahrhundert eine plötzliche und aufschlußreiche Bedeutung zufiel — der beides war: gewordene Natur und subjektbezogene Umwelt, nämlich im Garten.

Der Garten des Barocks, als Ausdrucksträger eines epochalen Lebensstils, nahm seinen Ausgang von der italienischen Renaissancearchitektur: der Garten war Wohnwelt, die sich der Wohnende nach seinem Anspruch und Bedarf an Welt absteckte, um darin den Menschen und Dingen seines Umganges Richtung und Ort zu geben, mit dem Ziel, die Anlage auf seinen Leib zuzuschneiden und in angemessener Weise zu durchwalten. Sie stand als Umwelt mit der Kleidung des Bewohners über Haus und Hof bis zum letzten Werkzeug in einem durchgängigen Orientierungsbezug, nach dem einleuchtenden Grundsatz: le cose, che si murano, sono superiori a quei, che si piantano. Die großen Baumeister der Palazzi erfanden den klassischen Garten mit seinen streng gefügten Terrassen, Parterres, Wasserkünsten, verschnittenen Hecken und gewaltigen Skulpturen. Von den Italienern ging die Führung auch hier zu den Franzosen über: Le Nôtre wiederholte den architektonischen Stil auf der höheren und überhöhten Ebene des Barocks. Der solare Absolutismus des Louis-XIV.-Stils bekundete sich im Garten als ausladende, bis zum äußersten entfaltete Form, die jede Regung freien Wuchses verstümmelte und beschnitt.

Gegen diese Form erhob sich in England zu Beginn des 18. Jahrhunderts ein Aufstand. Er begann in einer romantisierenden Literatur (Thomson, Pope) und manifestierte sich in Langleys „Neuen Grundsätzen der Gartenkunst“ als Weltprogramm des „malerischen Gartens“. Montesquieu brachte, wie so vieles andere, auch die Begeisterung für den neuen Garten von England auf den Kontinent und bestätigte sie in einer revolutionären Parkanlage. Denn nicht Gärtner oder Architekten trugen die neue Bewegung, sondern (bezeichnenderweise) Maler und schöne Geister: Hogarth fand in der Wellenlinie das Urbild der Schönheit und verbot kategorisch den geraden Weg; völlige Asymmetrie und „Smoothness“ forderte Burke; an Claude Lorrain, Ruysdal, Poussin geschult, warb Kent für den Ausblick in unendliche Landschaft; Chambers griff die Tendenzen zusammen, gründete sie spekulativ auf die Neugierde eines Spaziergängers, der kein tieferes Vergnügen kennt als ver-

hüllte Überraschungen, und führte sie beispielhaft durch im Park von Kew.

Das „Malerische" (im Verstande des Literaten) als oberster Grundsatz, die Perspektive als Gesichtspunkt vernichteten jeden Sinn für tektonisches Gefüge und beherrschten Raum, bewirkten die Sucht nach kunstfreier Natur und kulissenhafter Wildnis. Anarchie der Formen, Zerfall des Stils, Verlust der Solidität — sind die Merkmale solcher Praxis; denn daß die „Natur" auf spekulativem Wege den Garten eroberte, bedeutete einen Bruch im Grundverhältnis des Europäers zu seiner Welt. In seinem Garten, in dem das wohnlich Urbargemachte, planmäßig Durchwaltete und Überschaubare der menschlichen Umgebung durch den unwohnlich-gestaltlosen Wildwuchs bis in das Haus hinein überwuchert werden sollte, im Garten der künstlichen Unkunst und des programmatischen Zufalls, der konstruierten Zerstörung und planmäßig erbauten Ruine, in diesem Garten wurde eine wurzelhafte Korruption erstmals offenbar.

Damit ist der innere Sinn des Geschehens angedeutet: hier liegt der Ursprung aller Verhältnisweisen der Natur, die in ihr irgend etwas anderes antreffen als den zweckstrebig verfügbaren Raum oder die total angeeignete, durchgestaltete Umwelt.

Und es war diese Natur, die jetzt — nicht mehr von England, sondern wieder von Frankreich aus — zum Inhalt eines neuen Lebensgefühls proklamiert wurde: die Natur des englischen Gartens war die Natur Rousseaus, die Natur der Rokokodekadenz von Paris und Trianon, die Landschaft Arkadiens und der bukolischen Gemütskultur, wo man als illusionäres Wunschbild von Bauer oder Schäfer ein durch und durch korruptes Leben der Vermeintlichkeit inszenierte: Rousseau machte zum Maßstab der „Kulturkritik" eine Natur, die verwerflicher war als die entwertete „Kultur" selbst, weil sie nicht auf dem Wege der Geschichte, sondern in der Dialektik des Ersatzes entstand.

Der Entdeckung dieser Art von Natur entsprach genau die Entdeckung einer besonderen Art von Geschichte:

Hier kulminierte nun jene Sondertradition Schottlands, indem sie sich ihrer selbst bewußt und so zum Anlaß der trivalen Romantik wurde; schottische Schöngeister (Ramsey, Percy) griffen um 1700 unvermittelt einmütig zurück auf schottische Chaucerdichtung und Folklore — sammelten, gaben heraus und ahmten nach. Seitdem war das Jahrhundert erfüllt von einer literarischen

Stimmungsatmosphäre des „Nordischen“ und der keltisch-schottischen Folklore, der wilden, nebligen Landschaft und des Mittelalters (in der als „Gotik“ benannten Vorstellung des Rokokobürgertums).

Daß William Temple dieser Invasion des Schottischen in Mittelengland ebenso die Bahn brach wie dem neuen Garten, bestätigte den sichtbaren Zusammenhang mit der Gartenbewegung; daß Horace Walpole, ein Enthusiast der neuen Natur, sich bei London ein „gotisches“ Landhaus errichtete, als das Rokoko stilistisch noch in Blüte stand, schlug die literarische Tendenz auf eine Lebenspraxis um; hier war im Verlust geschichtlicher Sicherheit und organischen Stils die gleiche Korruption am Werke: als Ursprung eines jeglichen Historismus. —

Wie wörtlich diese Korruption zu nehmen sei, zeigten zwei Fälle literarischer Verkleidung, die bis dahin in der europäischen Geschichte kein Beispiel hatten: Thomas Chatterton dichtete sich, vom gotischen Schottentum entzückt, in die erfundene Gestalt des Mönchs und Barden Rowley hinein, schrieb eine archaische Sprache, in altertümlichen Lettern und auf künstlich antiquiertem Papier, so daß die Täuschung gelang und seine Umwelt an den neuen Barden glaubte; der Schotte Macpherson erfand den Barden Ossian, und seine archaisierende Dichtung wurde unter diesem Titel zur Sensation der europäischen Literatur, zum Programm einer allgemeinen Gefühlsrevolution. Nicht so sehr die Irreführung, der hier die Welt anheimfiel, als vielmehr die Gebrochenheit des Vorgangs an sich selbst, machte wiederum das Verhängnis aus — war doch die wildwüchsige Nebelwelt Ossians ein kulissenhaftes Arrangement des Unwohnlichen, nicht anders als der malerische Garten und ausgestattet mit den gleichen entlegenen und verschmitzten Reizen.

Für das „Gotische“ dieser balladesken Szenerie erdachte man sich überdies ein reiches Arsenal von Zauberei und Gespenstern, von Ruinen, Gerippen und ritterlichem Rüstzeug, ein spukhaftes Unwesen verfallener Burgen (bei Gewitternacht und heulendem Sturm), kurzum, den ganzen Fundus einer späteren Ritter-, Geister- und Verbrecherkolportage, deren Vertrieb bis heute ein Monopol des englischen Literaturgeschäfts geblieben ist. Hier muß abermals der jüngere Walpole als sammelndes Organ genannt werden, denn er gab in seinem „Castle of Otranto“ das Zeichen für eine Hochflut trivialromantischer Schauerdichtung.

Daß man es in England nicht bei einer Literatur bewenden ließ und auch diese Art von „Geschichte“ praktisch in die Umwelt

einbezog, dafür bürgte der Spleen eingeborener Schloßherren; in der für den Garten geforderten „Smoothness“, dargestellt im konstruierten Verfall und künstlichen Zwielicht, war auch das „to be thrilled“ als Grundstimmung des Schaurigen zu Hause. —

Der Rousseauismus der Natur enthielt als zweites Bestandstück das Gefühl. Es wurde ebenso entdeckt wie die Natur, nämlich durch eine ästhetische Protesthaltung, und äußerte sich als sentimentale Literatur: in Frankreich (noch vor 1700) eingeleitet, nahm sie in England ihren epidemischen Charakter an. Die sentimentale Prosa etwa Richardsons stand noch am ehesten unter dem Einfluß und in der Tradition des Rationalismus, war sie doch an sich kaum mehr als eine epische Version der moralischen Wochenschriften und leitete sich wie diese aus dem „Nutzen“ der Aufklärung her. Ihre ausgreifende Wirkung beruhte vielmehr darauf, daß sie — nach der höfisch heroischen Prosa und den pikarischen Romanen des Barocks — ein mittelständisch bürgerliches Leben und durchschnittliche Sentiments literaturwürdig machte. — Das sentimentale Schauspiel Lillos hatte mit dem sentimentalen Roman alles gemeinsam: es wandte sich ab von der heroischen Tragödie des Barocks, machte das bürgerliche Leben bühnenfähig und war auf „Rührszenen“ hin angelegt.

Hier reihte sich, rückverbunden mit schottischer Trivialromantik, eine Dichtung des Funebren an, welche die Effekte des Gruselns sentimental abstimmte; sie nahm das Grab, den Friedhof und ein sentimentales memento mori zum Gegenstand weinerlicher Verse (Blair, Gray, Young), und Lillo selbst erfand noch eine Variante, in der sich das Sentimentale mit dem Funebren zur Kulisse für die Tätigkeit eines blind mechanischen Fatums verband und so die romantische „Schicksalstragödie“ veranlaßte („Fatal Curiosity“).

Die intime Beziehung zum Naturgefühl liegt klar: das betont durchschnittliche Innenleben drängte zur sentimentalen Auswertung aller Trübsal und Kümmernis, die im Alltagsleben der Tod und das unverstandene Schicksal hervorzurufen pflegen; denn der herrschende Zug ins Kleine, ungehemmt Weinerliche unterscheidet die funebre Poesie des 18. Jahrhunderts von der Grandezza barocker Todes- und Jenseitsvisionen. —

Für den Sinnzusammenhang aller dieser Erscheinungen galt die grundlegende Einsicht, daß zur Aufklärung ein gegenwendiger

Ausgleich gehöre: der beherrschende Rationalismus verursachte den dialektischen Rückschlag ins Irrationale, das den Charakter des Ersatzes annahm. Kein Zweifel also, daß die „Smoothness" des Naturgefühls zur Aufklärung im Verhältnis des surrogativen Ausgleichs stand; auch hier endete die rationale Transparenz im künstlichen Zwielicht. Ebenso verhielt sich das neue Gefühl zur rechnerischen Vernunft, die bürgerliche Lebensverfassung zur abstrakten Universalität der „Menschheit", die Friedhofsstimmung zum Fortschrittsoptimismus, die nordisch mittelalterliche Trivialromantik zur Traditions- und Geschichtsfremdheit des Ganzen.

Das tritt nochmals überzeugend etwa im Phänomen der Freimaurerei zutage. Entstanden ebenfalls zu Beginn des Jahrhunderts in London, geleitet von Dissenters und Deisten, hatte sie ursprünglich keinen anderen Inhalt als den gemäßigten Rationalismus der Aufklärung, mit besonderer Betonung der Humanität als der Religion, in welcher (nach dem freimaurerischen Manifest) alle Menschen übereinstimmen. Neigte die Freimaurerei schon als Geheimbund zum Unwesen des Irrationalismus (von dem sie in ihren zahlreichen Richtungen auch gedanklich immer mehr übernahm), so zeigte sich in der Folge ihre besondere Funktion für die trivialromantische Entartung. Um die Mitte des Jahrhunderts ersann ein anderer Ramsay schottischer Herkunft jene mystisch-mittelalterliche Kontinuität, die nachmals in alle magischen, romantischen, „katholisierenden" Systeme der Freimaurerei einging — bis zur späteren amerikanischen Erfindung des „schottischen Ritus". Daran lag es, daß die katholischen Neigungen gewisser Logen auch auf dem Kontinent nichts mit ursprünglichem Katholizismus gemein haben konnten, sondern dem trivialromantischen Effekt für „Mittelalter", für Ritterwesen und Ruinenspuk entstammten. Das eben bedeutete die Dialektik des Ersatzes: die alte Religion wurde aufgelöst in den Ersatz der säkularisierten Quasi-Religion, so daß die klassische Freimaurerei (als Geheimbund bereits ein Surrogat des Ersatzes) sich bis zuletzt als „Gegenkirche des Rationalismus" fühlen konnte. Das Ungenügen am Rationalismus erzeugte wiederum die Ersatzbildung eines irrationalen Maurertums und breitete sich über das Ganze aus, so daß inmitten des Rationalen der Einschlag an künstlicher Verschleierung und Smoothness, das funebre Unwesen von Gruft, Gerippe und unterirdischem Verließ, die trivialromantische Verflachung der Ursprünge, der

magische Behelf als „altes" Erbgut konserviert und mitgeführt wurde bis in die Gegenwart.

Nun beruhte jene Reihe der Entdeckungen, die mit der Herausstellung einer neuen Natur begann, durchweg auf einer Übertragung von Gemütsbedürfnissen in die Welt und hatte zum Ergebnis, daß die Welt nach Maßgabe des Bedürfnisses entstellt und somit fähig wurde, die erwartete Befriedigung zu leisten. Der ernüchterte Rationalist entdeckte also in einem ganz bestimmten Sinne sein Innenleben, nämlich (wie Chambers Spaziergänger in Kewgarden) im Sinne eines Zuschauers seiner selbst.

Diese Brechung eines unmittelbaren Verhaltens zur Natur, zur Geschichte und zur Welt überhaupt war der Ursprung für die innerste Korruption, welche das Wesen aller dieser Vorgänge ausmachte: die Korruption der künstlich verwilderten Natur, der verlogenen Primitivität, der unechten Empfindelei, der gesuchten Schauerlichkeit, der flachen Religiosität, der travestierten Ballade, der vorgegebenen Ursprünglichkeit. Das alles war ausdrücklich Programm: das wesenhaft Unmittelbare und Eigenwüchsige ein Ziel der Mache, ein Mittel des Effekts; daher das Bühnenhafte, das in der aufdringlichsten Form von Verlogenheit den Erscheinungen anhaftete. Ihre gleichmäßige Korruption offenbarte sich darin, daß sie einander bis zur Vertauschbarkeit ähnelten: der Garten war ebenso sentimental wie Richardson, ebenso ossianisch wie Macpherson, ebenso romantisch wie Walpole es haben mußte; all das war auch der Friedhof, und nicht anders ging es umgekehrt mit der Literatur, so daß die Dinge ineinandergleiten zum Schema jenes bürgerlich-durchschnittlichen Innenlebens, das der ernüchterte Rationalist als Zuschauer entdeckte.

Doch war dieser Rationalist nicht irgendeiner des Jahrhunderts: es war der geschichtlich konkret bestimmte, mittelständische Bürger Englands (im Hauptberuf zunächst Kleinhändler), der in dem hier bestimmten Sinne sich anschickte, eine unabsehbare Verheerung hervorzurufen. Indem er die Endform des vorherrschenden Rationalismus gleichsam verband mit einer gewollten Sentimentalität, die Distinktion mit Smoothness, die Nüchternheit mit flacher Poesie, die zopfige Dekadenz mit theatralischer Ursprünglichkeit, das bürgerliche Krämertum mit Robinsonade, die rechnerische Ethik mit maurerischem Geheimwesen — indem er dabei planmäßig vergaß, wie und wozu er solche Kulissen errichtete, d. h. indem er selbst an seine Lüge glaubte, sich vorsätzlich täuschte und danach lebte, als

ginge es nicht anders, indem er obendrein das Ganze schlicht für allgemein gültig erklärte —, verselbständigte er die Attitude an sich, verwirklichte er die westliche Form gläubig dargestellter, selbstgelebter Unwahrheit.

Das aber ist nichts anderes als das romantische Verhängnis der europäischen Geschichte seit dem 18. Jahrhundert: man muß sich klar vergegenwärtigen, daß dies alles in einem Zeitraum auftrat, der im übrigen Europa noch die Herrschaft des letzten epochalen Stils sah, um zu ermessen, was hier vor sich ging.

Die Brechung des unmittelbaren Verhaltens zur Welt, dialektisch bewirkt durch den Ersatzbedarf, vollzogen mit der Aufspaltung des Bewußtseins in Leben und rückbezogenes Schauen, betätigt im Transport einer verderbten Innerlichkeit auf Natur, Geschichte und Leben, das Ganze im Dunstkreis eines betont durchschnittlichen Bürgertums — dieser Vorgang durchwaltete in seiner Wirkung wie die Religion des Nutzens die Folgezeit und erzeugte fortschreitend den Habitus eines Gemütskomforts, wie er uns heute, mitten im technischen Komfort der Zivilisation, als sentimentale Verflachung, korrupte Empfindsamkeit und triviale Romantik entgegentritt.

Den Tiefpunkt der Entartung erreichten auch hier die USA, und die Universalität solcher Errungenschaft tragen sie mit Hilfe ihrer weltbeherrschenden Vergnügungsindustrie.

Bezeichnet man die geistige Ordnung des Abendlandes, dargestellt durch seinen großen Stil, als Kultur und seine Auflösung in das System des Westens als Zivilisation, so erzeugte die Entartung der Zivilisation den Kitsch. Die Dialektik des Surrogats, vorgetrieben durch die mechanisch-zivilisatorische Entleerung des Lebens, endete vorläufig in der totalen Verkitschung.

Der Mensch hatte im Plan des Westens den Charakter einer absoluten, d. h. von den „Zufälligkeiten“ seines konkreten Daseins (also von Geschichte, Tradition, Rasse, Volk, Land, Klima) befreiten Individualität und keine andere Aufgabe, als sich selbst in jeder Hinsicht auszuformen, wenngleich nach Maßgabe der ihn umfassenden Menschheit, welche seit der Säkularisation den Sinn aller Geschichte trug. Denn sie wurde von jedem ihrer Teile in Form einer Menschlichkeit (Humanität) repräsentiert, und die höchstmögliche

Menschlichkeit der größtmöglichen Anzahl von Menschen im Raume einer völlig homogenen Menschheit galt als das Ziel des Fortschritts und damit als Sinn der Zivilisation. Die vorausgesetzte Bedingung und Gewähr für diesen zielstrebigen Ablauf gab der Glaubenssatz, daß der absolute, von den Zufälligkeiten seines konkreten Daseins befreite Mensch immer und überall der gleiche sei, da er von der Natur beherrscht werde und diese immer und überall den gleichen Gesetzen gehorche. So galt es, der menschlichen Vernunft, die von Natur auf jenes Menschheitsziel ausgerichtet sei, die mitgegebenen Widerstände aus dem Wege zu räumen — und diese Arbeit des Westens wird im Gefüge der Entartung als planmäßige Verheerung gefaßt.

Dabei kommt alles darauf an, das Konstruktionsgerüst des westlichen Menschenbildes — noch unabhängig von seiner surrogativen Spätform — ständig im Durchblick zu behalten: die universale Menschheit bedarf zu ihrer Verwirklichung der absoluten Individualität; das absolute Individuum bedarf zu seiner Ermöglichung der Liberalität (in freier Entfaltung seiner Menschlichkeit) und der Rationalität (in gleichartig gleichmachender Vernünftigkeit); Rationalismus und Liberalismus tragen andererseits den vernunftgemäßen Fortschritt zur Universalität; das Ganze wird gehalten durch ein rational einsichtiges, liberal begründetes Wertsystem von zeitloser Geltung; das Ganze endlich wird getrieben durch ein Zentralprinzip, das in allen aufgezählten Elementen wirksam blieb: durch das Prinzip der Mechanität. Mechanisch fügt sich diese Konstruktion ineinander, mechanisch verläuft die Entfaltung des Menschheitsuniversalismus, mechanisch tritt ursprungsgemäß das Rationale in Funktion. Mechanisch aber ist vor allem die Art der hier geplanten Individualität: sie meint „Unteilbarkeit" im wahrhaft physikalisch-quantitativen, also mechanischen Sinne; mechanisch ist auch die Art der bestimmenden Universalität: sie meint Gesamtheit im mengenhaft-additiven, also mechanischen Sinne: die Menschheit ist die mechanische Summe der gleichartig ausgeformten Einzelwesen. Die mechanische Konstruktion verhinderte allerdings nicht, daß sich der konkrete Werdegang der Individualität verzweigte.

Das Christentum hatte zur Zeit seiner Herrschaft die einzige europäische Gemeinschaftskultur getragen, obwohl als Individualismus der christlichen, in Gott gegründeten und auf Gott gerichteten Seele, einhellig und in Gott verbunden mit allen anderen gleichgerichteten Seelen zur Gemeinschaft der Gläubigen, und über das

Irdische hinaus, der Erlösten; ein Individualismus der überirdischen, unsterblichen, unvertretbar verantwortlichen, doch Gott gehörigen „Person“; ein transzendenter Personalismus also, der die irdische Gemeinschaft nicht nur nicht ausschloß, sondern eher verlangte.

Es ist seit Burckhardt und Burdach bekannt, wie die „Befreiung“ des einzelnen aus der transzendenten Gemeinschaftsbindung des Mittelalters durch den früheren Humanismus weitläufig vorbereitet und im Cinquecento bahnbrechend verwirklicht wurde: die herrschaftliche Individualität, der uomo universale schuf als principe, als Denker und Künstler in Italien die erste europäische „Individualkultur“, in der jedoch das Prinzip der Individualität vermöge seiner einheitlichen Ausrichtung den Antrieb zum epochalen Stil, d. h. zur Gemeinschaftsform, noch fortentwickeln und bewähren konnte.

Was man dagegen zu verkennen pflegt: daß der italienische Humanismus nicht einsinnig auf die „schöpferische Persönlichkeit“ der Neuzeit hinauslief, daß er nur eine Sonderform des säkularisierten Diesseitsindividualismus hervorbrachte, mit dem geschichtlichen Auftrag, sowohl die schöpferische Individualität als auch den Sachbereich des Schaffens von übergreifender Ordnung unabhängig und autonom zu machen; das ermöglichte die Leistung des großen einzelnen, der die folgenden Jahrhunderte mit seinen Taten beherrschte.

Gegen den großen einzelnen richtete sich aber eben die westliche Form des Diesseitsindividualismus mit seiner mechanischen Anthropologie: wo der Mensch Atom ist unter gleichgearteten Atomen, wo er Automat ist im Maschinenraum des Weltautomaten, soll der einzelne oder seine Leistung nicht zu überragender Größe gedeihen, sondern *eingeebnet* werden: das und nichts anderes bedeutete unter solchen Aspekten die Autonomie im Verstande des Westens.

Wenn es dennoch im Westen, ebenso wie im übrigen Europa, zur Größe des einzelnen und seiner Leistung kam — und das hat Deutschland nicht nur nie bezweifelt, sondern stets mit überschwenglicher Bewunderung gefeiert —, so geschah es im Dennoch, in der Nichtachtung selbstgezogener Grenzen, und besagte die Unvollkommenheit der Weltordnung: die westlichen Revolutionen von 1688 und 1789 wandten sich im Vordergrund überhaupt nur gegen die Herrschaft des Überragenden.

Also geht es um die Einsicht, daß die konkrete Geschichte des

Westens seinen ursprünglichen Plan zur Einebnung nicht außer Kraft gesetzt habe, daß sie dagegen eine andere Konsequenz der Leistungsautonomie planmäßig bis an die Grenze des Möglichen vorantrieb. Diese Folgerung des Humanismus heißt als Grundzug der Entartung die latente Anarchie; sie schwelte gleichsam von Beginn an unterhalb des Individualismus, bis sie stellenweise als Krise der Vereinzelung zum Zerstörungsfeuer entbrannte; dann zeigte sie sich im Spiegel des Stils als entfesselte Sezession.

Das Barock hatte die Struktur der Renaissance dahin übersteigert, daß es den autonomen einzelnen als Träger des Stils isolierte: was bis zum Rokoko (immer noch unter der herrschenden Architektur) als Stil geprägt wurde, entstand als Machtäußerung geistiger und weltlicher Dynasten. Seine epochale Einhelligkeit wurzelte nicht mehr in einer übergreifenden Ordnung geistiger Art, noch auch in der gemeinsamen Ausrichtung schaffender Individualitäten, sondern in der Einheit, welche die führenden Instanzen (als „Höfe") gewissermaßen unter sich zur Form gestaltet und vermöge einer absoluten Überordnung ihrem Umkreis jeweils aufgeprägt hatten: die Einhelligkeit des europäischen Barocks herrschte als einigende Äußerung solarer Machtzentren im Gefüge einer interalliierten Aristokratie.

Da sich als Rokoko nur eine Spät- und Endform des Barock erneut verfestigte, begann die Anarchie genau in jenem Punkte offenbar zu werden, wo der Bruch des unmittelbaren Verhaltens zur Welt die triviale Frühform der Romantik zeitigte — symbolisch also in der Seelenlandschaft „gotischer" Engländer des 18. Jahrhunderts. Jene Entdeckung des „Malerischen" durch eine korrupte Literatenstimmung zog nunmehr die letzte Konsequenz aus dem Vorgang der frühesten Renaissance; hatte sich damals das Andachtsbild aus der Hierarchie des Stils gelöst und zum autonomen Tafelbild verselbständigt, hatte sich gleichermaßen der Schaffende seiner Anonymität begeben und als „namhafter" Meister eingerichtet, hatte sich ebenso die gläubige Gemeinde des Andachtbildes in einzelne Zuschauer, in Ästheten und Kenner aufgelöst, so fand fürderhin das Gemalte, der Meister, der Kenner keine Schranken des Zeitstils mehr und „machte" vielmehr selbst „Epoche". Hier kehrte sich die Hierarchie endgültig um in eine Diktatur des verderbten Geschmacks, der mißverstandenen Originalität, des Spleens; hier begann als Romantik die Herrschaft einer literarisch befehligten

Malerei, und nicht zufällig brachte England seine wenigen Maler von Rang im Zusammenhang romantischer Stilzersetzung hervor.

Darauf hatte die Stilgeschichte des 19. Jahrhunderts den unentwegten Wandel von malerischen Gestaltungsformen zum einzigen Inhalt; immer schneller und vielfältiger verlief die Abfolge solcher Ismen und beschränkte sich als „Stil" immer enger auf die Geschmacksübereinkunft zwischen Produzent und Kenner. Am Ende stand hier logisch die Unendlichkeit der „Stile", deren jeder durch die Individualität eines Geschmacks repräsentiert worden wäre; das aber verhinderte wiederum der mechanisch gemeinte Individualismus.

Er bewirkte einmal, daß die Malerei als Stilträger sich im Zuge des Berufsrationalismus bis zur Gebärde einer technischen Wissenschaft spezialisierte („Impressionismus"), — ein Vorgang, den Frankreich als malerisch bestbegabte Nation von sich aus einleitete und glanzvoll zu Ende führte; damit hatte die Bildkunst die letzten Reste stilprägender Kraft verloren, gab ihre Funktion an die Technik ab, wurde selbst zur Industrie und galt nur noch als Komfort. Der mechanische Individualismus bewirkte ferner, daß die Technik sich dialektisch mit den Resten solcher Kunst verband und einen Grenzbereich anbaute, darin diese mit Mode, Industrie und Kitsch zu einem denkwürdigen Stilersatz gemischt wurde: zum „Surrealismus", der den westlichen Kennern heute eine ernsthaft geglaubte Zukunft vortäuscht. Er zeigt übrigens (in seinem konstruktiven Arrangement der Willkür, seiner transzendenten Albernheit) durchaus die Züge einer neuen Trivialromantik, was nun nicht mehr überraschen kann.

So kam es zwar zur Anarchie, zur Anarchie des subjektiven Geschmacks, zur Anarchie der Form, zur Anarchie des Stilverlusts; aber sie lebte sich selten offen aus, weil sie auf jeder neuen Stufe der Entfaltung eingefangen wurde in das System der mechanischen Anthropologie und ihrer Folgerungen; sie behauptete als Grundzug der Entartung den ihr eigentümlichen Charakter der Latenz.

Die anarchische Tendenz des Individualismus wurde also in den Schranken ihrer Mechanität zurückgehalten, und zwar trat die Verbindung von Vereinzelung, Gleichheit und Universalität als Folge des Mechanismus in Funktion. Zu welchem Ende diese Verbindung geraten mußte, unterliegt keinem Zweifel: das Ziel war der atomare Mensch, der sich von seinen Nachbarn in nichts mehr unterscheidet, obwohl er in seiner atomaren Beschaffen-

heit unrettbar einzeln bleibt, — der anstelle geschichtlicher Gemeinschaft nur mechanisches Aggregat bilden kann, das ihn als Einzelnen so weit umschließt, als er eben „gleich" ist und mit seiner „notio communis" im „common sense" verharrt; das Ziel war also etwa der Standard-Yankee.

Die Erscheinung der „standardization", genuin angelsächsisch und entsprungen aus der gesamtwestlichen Menschheitslehre, erstreckte sich keineswegs nur auf das Menschenbild und seine Anwendung; auch sie ergriff vielmehr das Ganze des Lebens und fungierte im Gefüge des Rationalismus als planmäßige Einebnung.

Auch sie trug in ihrem Ursprung noch religiöse Züge, denn ihren ersten Antrieb empfing sie aus dem Geiste Calvins: der Puritaner war es, der durch den „Standard" einer starren Lebensform das Anderssein schlechthin als götzendienerischen „Hochmut" auszurotten trachtete. War dieser Affekt noch negativ gewendet und als Einschränkung gedacht, so entstand ineins durch abwehrenden Zusammenschluß die „Norm" der Gleichgesinnten unter sich: normal hieß unter Puritanern dies und das, und wer zu ihnen kam, wurde darauf genormt. Das zeigte sich besonders augenfällig in ihrer Kleidung, die auch des weiteren geeignet scheint, das Wesen der standardization am Rande zu verdeutlichen. Nach Burgund und Spanien hatte Frankreich hier die unbestrittene Führung inne bis zum Ausgang des Rokoko; nachdem es in seiner Revolution noch die „culottes" durch „pantalons" ersetzt hatte, trat der Engländer die Herrschaft an und gab sie erst nach dem vorigen Weltkrieg, wie alles, an die USA weiter; jene, nach englischem Wort „ungewöhnlich komische Tracht" (Shaw), in der England die Herrschaft ausübte, ging in den Hauptstücken auf den Puritaner zurück: im zugeknöpften Rock (der den Frack verdrängte), im zylindrischen Hut und in seiner unendlich grauen Farblosigkeit. Diese Elemente ergänzten Englands fortschreitende Textilindustrie, um eine universale standardization zu gewährleisten: man machte die zivile Männerkleidung zur puritanischen Uniform. (Nicht abzusehen, was aus der weiblichen Kleidung geworden wäre, wenn darin nicht Paris die Führung behalten hätte; keine Zeit und keine Zone der Weltgeschichte kannte einen solchen Stildualismus von Farbe und Form, wie er heute die Kleidung der Geschlechter trennt; es ist nur zu erklären durch den Dualismus der Führung und den puritanischen Standard Englands).

Entsprechend bot die „Mode" (auch im weiteren Sinne) der standardization das gemäße Wirkungsfeld: seit ihrem europäischen Entstehen hatte sie als internationale Konvention der Lebenspraxis unlöslich im Gesamtbezug des Stils gestanden, war gotisch gewesen wie Burgund, barock wie Frankreich; der romantische Stilverlust machte sie stillos, und an die Stelle des Stils setzte England den Standard. Seine Herschaft bezog sich auf Kleidung und Umgangsform, auf Gebärde und Tanz, auf alle Gebrauchsartikel für den Komfort der Praxis wie des Gemüts. Wie hier die Technik als Fertigwarenindustrie mit der zivilisatorischen Einebnung zusammenwirkte, wie Gleichheitsanthropologie, Mechanisierung und standardization einander bedingten, braucht keine weitere Erklärung. Es ist indessen einzusehen, daß all das weit über das Ursprungsfeld der Mode hinausgriff — oder vielmehr ihren Bereich zur Totalität ausweitete: das „Moderne", nach dem Standard genormt und somit universal verbindlich, bemaß über alle Grenzen praktischer Lebensformen hinaus den Wert schlechthin und schuf die Konfektion des Seienden überhaupt: im Westen „trägt man" heute „Moral" oder „Got" wie ein Parfüm.

Die Einebnung zeigte somit den doppelten Sinn: genormt wurde nicht nur der Mensch, sondern auch jede auf ihn bezogene Sache; das Subjekt der Einebnung, der Träger des Standards, „Der Mensch" als mechanische Abstraktion war das „Man". (Für die neutrale Struktur einer derartigen, vom Standard beherrschten Öffentlichkeit bleibt Heideggers Analyse des „Man" in Geltung, die sich an ihrem Ort auf solche Zusammenhänge nicht einlassen konnte).

Das Objekt der Einebnung gibt jedoch in seiner Beschaffenheit weiterführende Hinweise: die standardization richtete sich in fortschreitender Ausdehnung auf die Masse. Ihre Entstehung kann bei aller Soziologie nicht ohne Rücksicht auf die westliche Entartung betrachtet und beurteilt werden: sie gehört als Ganzes in den großen Prozeß der Liberalität; doch ihr spezifisches Gewicht erhielt sie erst im Zuge der Mechanisierung — als notwendige Gegenkraft des Kapitalismus und der totalen Industrie. Das Mittelalter kannte keine Masse, und auch den sozialen Aufruhr betrieben, von den Bauernkriegen bis zur französischen Revolution, die Stände; erst der Universalismus des Kapitals schuf den Universalismus einer entwurzelten, ordnungslosen, unbestimmten Gesellschaftsqualität.

Es leuchtet ein, daß die kompakte Anonymität dieser Schicht

— immer in wechselseitiger Bedingtheit mit der Mechanisierung — die standardization geradezu herausforderte: aus der Verbindung des Normprinzips mit der Masse ergab sich jener kennzeichnende Einschlag des Massenhaften, der an allen Elementen der standardization in Erscheinung trat. Aber diese war eine späte Form des Massenhaften, und im Rückblick zeigt sich abermals die Verschwisterung der Einzelzüge in der Säkularisation: die ganze Apparatur der Massenbewältigung nämlich — die Agitation, das Schlagwort, die Propaganda, die Gefühlslenkung — hatten jene Sekten in Bewegung gesetzt, die dialektisch aus dem Calvinismus den Gemütskomfort bereiteten; die Methodisten, Quäker und „Erweckungschristen" westlicher Observanz stellten schon im 18. Jahrhundert die Vorbilder her, nach denen später der politische Liberalismus seine Technik der Massenführung entwickeln konnte: sie war wie im spätmittelalterlichen Konziliarismus als eine politische Schulung am Modell der Kirche durchgeführt worden. Rückwirkend auf das „Glaubensleben" half die so geleitete Masse mit an der unendlichen Verflachung religiöser Traditionen, und wenn heute in den USA der Priester als Massenagitator Christi auftritt, so hört ihn eine Gemeinde, die etwas anderes gar nicht versteht.

Die Masse als Objekt der standardization überschwemmte in ihrer gestaltlosen Unendlichkeit die Länder, gab letztlich das diffuse Fundament ab für ein Gefüge der Zivilisation; ihre Universalität — eine „schlechte", weil rein mechanische Unendlichkeit — ist die Menschheit, auf welche der Fortschritt abzielte: sie trägt das größtmögliche Glück einer uneingeschränkten Teilhabe an der Zivilisation. Da das Zerstörungswerk der latenten Anarchie und standardization des Massenhaften auf dem Entwurf und der systematischen Ausarbeitung einer Menschheitsdoktrin beruhte, wurde das Ganze als planmäßige Verheerung gefaßt.

Unter dem Leitbild allseitiger Autonomie hatten sich die westlichen Randstaaten aus dem, vom „heiligen Reich" gewahrten Verband des Abendlandes abgelöst und sammelten sich im eigenen Verband. Gemeinsam betrieben sie die E u r o p a f l u c h t, die Flucht von der Mitte und Substanz des Abendlandes weg in eine eigene U n i v e r s a l i t ä t, die — als Herrschaftsraum einer neuen Religion geplant — in atlantischer Bezogenheit westwärts vor-

getragen wurde. Der Geist des zivilisatorischen Systems schloß als Ersatzreligion endgültig „Den Westen" zusammen und gab ihm das Bewußtsein einer Sendung. Unter den Händen entartete ihm der neue Glaube zur Religion des Nutzens: Askese, aus den Sphären der Transzendenz auf den Erwerbsprozeß herabgezogen, und Wertethik, aus den Sphären der Metaphysik auf die niedere Brauchbarkeit herabgezogen, beides durchwaltet von rationaler Ignoranz, trieben ihn zur Vergottung des Geldes und der Materie, zur totalen Mechanisierung und restlosen Entleerung des Lebens.

Der Charakter des Religionsersatzes trieb ihn dialektisch weiter zum Ersatz des Ersatzes: aus der Lebensleere stieg eine noch nicht versiegte, aber seicht gewordene Sehnsucht nach anderen Gehalten auf; sie brach die innerste Beziehung des Menschen zur Natur, zur Geschichte und zum Leben selbst; sie entstellte die durch Zivilisation entstellte Kultur weiterhin zum Gemütskomfort, — zum Kitsch.

Die Ersatzreligion und ihre Dialektik verheerten auf Grund des zivilisatorischen Programms planmäßig den Wirkungsraum des Westens: latente Anarchie und normierende Einebnung zur Masse kennzeichneten seine Wüste.

So führte die Mission des Westens zur totalen Entartung; er aber nannte die Entartung nicht „Entartung", sondern „Fortschritt", und die Heraufkunft der standardisierten Masse mußte für ihn wahrlich den Fortschritt bedeuten, da die Universalität seiner Zivilisation die Entwurzelung eindeutig voraussetzte: er wollte den mechanischen Menschen inmitten der mechanischen Summe aller Menschen, und wie er zu diesem Ende die wurzellose Rasse (der Juden) befreite, um sich ihrer zu bedienen, wie er die Entwurzelung selbst organisierte (in Weltbünden und Logen), so begrüßte er das wurzellos Heraufgespülte, die Masse der Lemuren, die Welt ohne Geschichte.

Denn dies war nun der Sinn der Zivilisation und ihres Fortschritts, das Ziel der Mission und die Enderwartung ihrer Gläubigen: die endgültige Paralyse des Geschichtlichen.

Aufgelöst wurde zunächst und zentral jede geschichtliche Bindung des Menschen selbst: er wurde ein Atom im mechanischen Gemenge; aufgelöst wurde ferner die geschichtliche Ordnung des Lebens: an ihre Stelle trat die Liberalität des atomaren Einzelnen; aufgelöst wurde die Geschichte selbst als Überlieferung und Auf-

gabe: man ersetzte sie durch den Fortschritt solcher Auflösung. Auch der Stil, als totale Ausprägung geschichtlicher Substanz, löste sich auf in Anarchie, und die Substanz als solche zerging im Aggregat des Massenhaften, und infolge einer innersten Korruption des menschlichen Verhaltens endete die Paralyse der Kultur im Kitsch: so wurde der Europäer als Amerikaner zum Fellachen seiner selbst.

Die Entartung vermochte demnach der angestrebten Universalität so nahe zu kommen, weil ihr Gefüge die Mittel der Verbreitung enthielt, — weil sie sich selbst durch automatische Zerstörung ins Ungemessene verbreiten mußte. Das Geschichtliche stand ihr entgegen und seine Auflösung war zugleich ihre Herrschaft, — daher der Verhängnischarakter ihres Verlaufs und die Unvermeidlichkeit ihres Sieges.

Der Entwurf der Zivilisation war überall und ohne Beispiel auf Sicherheit bedacht gewesen: die Sicherung des Heils hatte Calvin zum Sinn seines Terrors, hatten seine sentimentalen Nachfahren zum Inhalt ihrer Gefühlsgenüsse gemacht; Descartes gründete sein Denkgerüst auf die sorgsame Sicherung der Verstandeseinsicht und die Engländer erniedrigten diese weiter zur Sicherung des sinnlichen Erfahrungsurteils. Eine dreifache Wurzel befestigte mithin den Begriff und die Sorge der Sekurität tief im Boden des westlichen Daseins.

Sie fügte sich als präventive Abwehr — gegen die Gefahr, gegen Uneinsichtiges und Unberechenbares, gegen das irrationale Schicksal und gegen alles, was im System der Zivilisation nicht vorgesehen war, — als zuvorkommende „Assekuranz" der westlichen Lebenspraxis ein.

Ihre höchste geschichtliche Form aber fand sie als Sicherung des Status quo. Zwar wurde dem Fortschritt bisher kein klares Ende gesetzt, so daß er seiner Natur nach endlos fortschritte; doch gleichwohl regte sich seit geraumer, genau zu bestimmender Zeit im Westen ein Gefühl der Befriedigung: man hielt — wenn auch nicht alles, so doch beruhigend viel für vollbracht und neigte zu der Ansicht, es sei manches erreicht; es sei genug und an der Zeit, allgemeine Ruhe zu verhängen, — den Gottesfrieden der Zivilisation. Man dekretierte daher den Status quo, d. h. der unbefristeten Dauer des Jetzigen, des nunmehr erreichten und befriedigenden Zustands; man beschloß also den Stillstand der Geschichte, — allein, man merkte das nicht, weil die Geschichte im System der

Zivilisation nicht vorkam. Man merkte dagegen etwas anderes: man merkte eine Unruhe, die sich an zivilisatorische Dekrete nicht zu kehren schien; man fühlte sich zunächst verdutzt, dann erheitert und schließlich gereizt. Man beschloß daher, den Unruhigen das Dekret vom Stillstand der Geschichte ausdrücklich bekannt zu machen, um eine Fortdauer der Unruhe unter Strafe zu stellen. Als auch das nichts fruchtete, ging man daran, die angedrohte Strafe zu exekutieren; zu diesem Zweck betätigte man den Apparat der Zivilisation und hämmerte der Masse von Lemuren und Fellachen ein:

Wir sind die Religion, die Vernunft, der Fortschritt und das Glück, — dort sind die Angreifer, die alles zu stören drohen, — wir müssen sie töten, um die Religion, die Vernunft, den Fortschritt und das Glück zu sichern!

III. DIE DEUTSCHE BEWEGUNG

1. BEGRIFF UND AUFGABE

Schon seit dem 13. Jahrhundert hatte der Westen sich fortschreitend verselbständigt. Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts lag die geistige Führung des Prozesses bei Frankreich allein, während England durch seine Praxis als Beispiel wirkte; darauf vollzog sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts — im theoretisch praktischen Ausgleich und unter geteilter Führung — der große Zusammenschluß, in den die jungen USA einbezogen wurden. Das 19. Jahrhundert (bis zum vorigen Weltkrieg) war dann das eigentliche Jahrhundert Englands: das Zeitalter seiner Queen, seines weitzügigen Imperiums, seiner technisch-kapitalistischen Weltherrschaft, seiner spätbürgerlichen Zivilisation — und zugleich das allgemeine Zeitalter der Zerrüttung, der geist- und wertverlassenen Industrie, des raumgreifenden Zerfalls. Seit dem Vertrag von Versailles fiel Europa als geschichtliche Macht hinter anderen Faktoren zurück; die USA übernahmen Englands Erbe und beschleunigten den zivilisatorischen Zerfallsprozeß zu unvorhergesehenen Ergebnissen; Asien und der Orient — hineingerissen in den westlichen Fortschritt, ohne sich darin zu verlieren, — wuchsen zu neuen Machtgrößen auf.

Wo aber war „das Reich" und was überhaupt konnte mit diesem ehrwürdigen Titel noch benannt werden?

Vom Blickpunkt eines neuen, etwa westlichen Staates aus (allerdings n u r von hier aus) bestand die Problematik des mittelalterlichen Reiches weniger in jenem Zwist, der die Struktur des Abendlandes spaltete, als vielmehr in der ungeklärten „Souveränität", die der Kaiser den Teilgewalten gegenüber innehatte. Der Begriff

dieser Souveränität ist reichsfremd und spät und daher für die Situation des Reiches unbrauchbar; das schmälert zwar die Problematik nicht, gibt ihr jedoch ein anderes Gesicht. Heinrich I. war noch Träger des partikularen Prinzips; das ermöglichte ihm ein gesundes Verhältnis zu den als gleichgestellt verstandenen Fürsten, verwies ihn aber auf eine Politik der Hausmacht und hielt die Zentralgewalt in engen, der abendländischen Politik nicht gemäßen Grenzen. Otto I. bediente sich zur Durchführung der Zentralgewalt der kirchlichen (doch von ihm geführten) Hierarchie, um das partikulare Prinzip zu überwinden: das ermöglichte ihm zugleich die abendländische Politik, erschwerte aber die Situation des Reiches im Zwist mit der Kirche. Konrad II. und Heinrich IV. suchten sich durch niedere Laienfürsten sowohl gegen die Stämme wie gegen die Hierarchie zu sichern und erreichten so ein stets gefährdetes Gleichgewicht. Erst Heinrich V. fügte die Gesamtheit des deutschen Fürstentums als effektiven Faktor in das System der Reichspolitik ein. Friedrich I. hatte nochmals und gleichsam symbolisch den Konflikt mit dem mächtigsten deutschen Fürsten auszutragen; nach seinem Siege vollendete er für einen neuen Augenblick die Herrschaft des Kaisertums über Kirche und Fürsten und konnte sogar daran denken, seinem durchaus mittelalterlichen System eine gleichsam moderne, nämlich juristische Rechtfertigung zu geben. (Versuche zur Reichsreform in Roncaglia.)

Auf dieser Grundlage errichteten dann die letzten Staufer ein Imperium, das über die organische Substanz des mittelalterlichen Reiches hinausragte: nachdem zur königlichen Hausmacht Sizilien erworben worden war, stieß der imperiale Herrschaftsbereich über die Grenzen des Abendlandes hinaus in den Orient. Nicht nur der Verband der alten abendländischen Länder, in den inzwischen England eingetreten war, sondern auch Aragon, Castilien, ja selbst Nordafrika, der Balkan und die Zone des oströmischen Reiches gerieten in den politischen Planungsraum des Kaisers. Nach dem Übergang zum Imperialismus führte Friedrich II. das Problem Kaiser-Fürst in ein neues Stadium der Entscheidung, indem er sowohl mit den geistlichen als auch mit den weltlichen Fürsten Vereinbarungen traf, die eine partikulare Selbständigkeit im Sinne der nachmittelalterlichen Tendenzen zum Inhalt hatten.

Imperialismus als späte Tradition des Reiches — partikulare Autonomie der Stammländer (nach dem Vorbild des Westens), so die deutschen Tendenzen zur Zeit der großen Wende. Im nach-

mittelalterlichen Kaisertum verbanden sie sich zu dem eigentümlichen Gebilde einer Universalherrschaft auf dem Grunde liberal betreuter Hausmacht. Schon Heinrich VII., obwohl von Dante als Vollstrecker der staufischen Tradition begrüßt, stand als Luxemburger im Aufgang des Hausmacht-Imperialismus, — bevor dieser von den späteren Habsburgern zum Typus vollendet wurde. Am Ende erhob sich das Imperium einer Erbmonarchie als Zentralgewalt eines universell gegliederten Herrschaftsbereiches, im ständigen Kampf gegen die Autonomiebestrebungen der Einzelglieder und gegen die Hegemoniebestrebungen autonomer Nationalstaaten, — d. h. zugleich: am Ende erhob sich der deutsche Partikularstaat, der im Banne westlicher Liberalität kein anderes Ziel mehr kannte als die Eigenmacht zu Lasten der Reichsgewalt.

Erst die große Wende prägte den Titel des „Römischen Reiches deutscher Nation". Nachdem sich die Nationen im Kampfe um staatskirchliche Autonomie ihrer selbst bewußt geworden waren, erhielt das Deutschtum diese Eigenschaft, „Nation" eines Imperiums zu sein, und in solcher Tendenz wurde das Imperium selbst, unter dem Verlust der alten Idee, als große Nation geplant. Das ist die Position der nachstaufischen „Reichsreform": die Apologie Ludwigs des Bayern etwa (hervorragend Marsilius von Padua) orientierte sich ebenso an der Souveränität des neuen Staates wie der große Ideologe des Übergangs, Nicolaus Cusanus, der, ausgehend von seinem Grundgedanken der totalen Konkordanz im Himmel und auf Erden — ein nationalstaatliches Reich entwarf und, unter Ablehnung einer „Translatio", das politische Konzil, das Parlament, die „Reichsversammlung" (von Frankfurt) zur obersten Instanz erhöhte: sie sollte des Reiches Einheit gegen den Partikularismus, die Wehr- und Finanzhoheit über den Rechten der Reichsglieder, die Konkordanz der Kräfte (als „Einhelligkeit" des Ganzen) verkörpern und repräsentieren.

Von solchen Ideen wich die Wirklichkeit weiter ab als je zuvor. Konkrete Versuche zur Reichsreform — seit Barbarossa immer wieder unternommen (am tatkräftigsten durch Maximilian) — richteten im Grunde wenig aus; die Glaubensspaltung vertiefte die Zerrissenheit ins Unabsehbare, der 30jährige Krieg vollendete als große Katastrophe die Zerrüttung und befestigte sie für Jahrhunderte.

Nachdem hier der letzte, noch imperiale Versuch des Kaisers (Ferdinands II.), sein Herrschaftsgebiet von Wien bis an die Nord-

küste auszudehnen, gescheitert war, verharrte das Reich im Zerfall: seit 1663 tagte in Regensburg der immerwährende Reichstag; neben ihm residierte belanglos das Reichskammergericht (früher in Wien) zu Wetzlar; eine Reichsmatrikel sah die bedingte Heeresfolge der Fürsten und eine Reichsunterstützung (in „Römermonaten“) vor; es gab eine Reichsarmee mit einem Reichs-Generalfeldmarschall, einen Reichs-Vizekanzler (als Vertreter des Kurerzkanzlers), ein Reichsarchiv und die Reichskleinodien; die Reichshauptstadt (zur großen Zeit des Reiches gab es keine Hauptstadt) war Wien: seit Leopold I. in barocker Gestalt das Kulturzentrum des Südens und Südostens, seit der Türkenzeit die Front des Reiches nach Osten. Im übrigen bestand das Reich nur noch als blasse Idee, und seine Wirklichkeit als „monstrum horribile“. Die protestantischen Fürsten hielten sich naturgemäß zurück, zumal sie von der Freiheit, mit den Auslanden selbständige Verträge einzugehen, reichen Gebrauch machen konnten: Frankreich kannte seit 1648 kein anderes Interesse als den Status quo des fortschreitenden Reichsverfalls; da die Auslande selbst Reichsstände werden konnten (wie Schweden-Pommern, Dänemark - Holstein), verband das Reich in sich die verschiedenartigsten fremden Einflußbereiche, und fast ließe sich sagen, daß es selbst, repräsentiert durch Österreich, für die übrigen Territorien nichts anderes war als ein (wenig beliebtes) Ausland.

Unterdessen war der Welthandel von Deutschland auf Holland übergegangen, hatte Hollands Verbindung mit England die Idee des Greater Britain entstehen lassen: die große Abkehr des Westens von Europa weg ins Atlantische war im Gange. Kontinentale Entscheidungen lagen durchweg bei Frankreich: den Lebensstil (vordem von Spanien ausgeprägt und als solcher gerade in der Reichshauptstadt — neben der leopoldinischen Italianomanie — am längsten bewahrt) beherrschte es bald unumschränkt; sej Ludwig XIV. galt es als das allgemein verbindliche Modell der Staatssouveränität; in seiner so gerichteten Einwirkung auf den territorialen Partikularismus Deutschlands zersetzte es die landständische Verfassung der Fürstentümer zu Gunsten des Duodez-Absolutismus.

Dies war die Situation um die Mitte des 18. Jahrhunderts, die Situation des Ursprungs für nachhaltige Veränderungen. 1740 übernahm Maria Theresia als Kaiserin gleichzeitig mit Friedrich II. von Preußen die Regierungsgeschäfte: es begann der Entscheidungskampf um den Sinn des Reiches, — ein Kampf des mächtigsten Territorialstaates gegen den Träger der verfälschten Reichstradition.

Am Ende der ersten Phase dieses Kampfes konnte der Sieger sagen, das Reich sei nicht Wien (mit Regensburg und Wetzlar), sondern die „Republik deutscher Fürsten", die sich gegen den neuen Imperialismus Habsburgs gebildet habe. In der Tat: die „fritzische" Gesinnung Deutschlands, die Vorbildlichkeit Friedrichs im Hinblick auf Staatsreform und national-pädagogische Aufklärung, sowie seine Idee der Koalition, das sind die Keime eines neuen Reichsgebildes, das nach schweren Rückschlägen ein Jahrhundert später ohne Wien entstand und mit dem Recht des Anscheins die Traditionen an sich nahm.

Der Aufstieg Friedrichs lief gleich mit dem Verfall des ancien régime in Frankreich. Fortschreitende Zerrüttung der innerstaatlichen Verhältnisse und Unfähigkeit der Führung ermöglichten dort die größte Revolution der Geschichte: nach dem Zerfall des mittelalterlichen Feudalstaates, nach dem Bankerott des dynastisch-aristokratischen Absolutismus trat der dritte Stand auf den Plan, und für die Zukunft hatte das Wort der Bürger. Doch nicht nur der dritte Stand hatte hier gesiegt, sondern ebenso der Nationalstaat, in seiner gleichsam nackten, von Überlieferungen und hergebrachter Würde entblößten Form. Das Pathos der Nation und einer für die Menschheit geplanten Revolution beseelte Napoleon, als er auszog, ein neues Universalreich im Sinne römisch-deutscher Tradition zu schaffen. Sein Fall bewirkte vorübergehend die Wiedergeburt einer scheinbar vorrevolutionären Zeit, ohne doch den Bürger wirklich zu verdrängen: zuletzt verharrte die dritte Republik in alter Gegnerschaft zum Reich. Napoleon bewirkte indessen auch, obwohl und weil er das Ende des Reiches endgültig zu besiegeln schien, erstmals wieder ein deutsches Gesamtbewußtsein und namentlich die aktive Rückbesinnung Preußens auf die fritzische Sendung.

Die Zerrüttung des Reiches und der Verlust großer Politik hatten eine Flucht ins Territoriale, Partikulare, Kleine und schließlich subjektiv Innere begünstigt. Die Struktur des deutschen Adels, die dem dynastischen Absolutismus entsprach, verhinderte die Konstitution einer „Gesellschaft" im westlichen Sinn, überließ das geistige Tun dem Bürger und bewirkte damit den Zug dieser Zeit ins bürgerlich Umfriedete und Intime. — Die Kontinuität des Mittelalters, im verwesenden Reich stärker als jemals im Westen, bewahrte gegen alle „Aufklärung', welche der Absolutismus nach fritzischem Vorbild besorgte, eine antimoderne Tradition. (Das Ineinander erlebte der junge Goethe, wenn er von der Frankfurter

Kaiserkrönung gleichermaßen ergriffen wurde wie von der fritzischen Begeisterung des preußenfremden Landes). Vor diesem realgeschichtlichen Hintergrund ereignete sich die Entfaltung des deutschen Geistes als eine nach innen gewandte, neue Volkwerdung zum „inneren Reich".

Im Raume des mittelalterlichen Denkens, geführt und umschlossen von der patristisch scholastischen Tradition, hatte sich neben der aristotelischen Dominante ein gegenwendiger Platonismus gehalten, der — rückwärts verbunden mit ähnlich gearteten Gesinnungen der Spätantike — sich auf ein Credo der unmittelbaren Anschauung berief. Er bezog sich auf den platonischen Gedanken einer abgestuften, wechselseitigen Teilhabe der dual getrennten Seinsbereiche aneinander: die „Idee" äußert sich zwar in den Erscheinungen, verliert aber in ihnen seine Reinheit; der Mensch — als Wesen zwischen den Welten — lebt zwar der Erscheinungswelt zugewandt und somit in der Abkehr gegen die Idee, erschaut sie jedoch gleichsam durch einen Schleier. Aus solchen Zusammenhängen, die Plotin zu einem Seinsgefüge von abgestuft fortzeugender Emanation ausspann, entstanden schon innerhalb der Patristik jene Lehren von einer schauenden Hingabe an die Idee (d. h. Gott), die — abgestuft als cogitatio, meditatio und contemplatio — nach einer immer tieferen Aneignung des Geschauten trachtet.

An diesem Wege bildeten sich die — ebenfalls durch scholastische Methoden abgedrängten — eigentümlich mittelalterlichen Denkformen der Spiritualität und des Symbolismus, die das Theologem auf unmittelbare Transparenz und gleichnishafte Deutung eingrenzen wollten, und hier zeigt sich erstmals eine Deutsche Bewegung: sie verwies von sich aus zurück auf eine nordische Leidenschaft zur abstraktiven „Beseelung", auf eine Feindschaft gegen den leblos formfremden Stoff (wie sie namentlich der Mythos und die Bildkunst früher Germanen bekundet hatten); jetzt waren es die Symbolisten des 12. Jahrhunderts (Rupert von Deutz oder Hugo, der Meister von St. Victor, oder der Chronist und Neffe Barbarossas, Otto von Freising), welche Gott und die Welt zur unmittelbaren Transparenz verklären wollten. Aber erst nach der großen Scholastik des 13. Jahrhunderts verlieh die Zeit der Wende solchen Denk-

weisen geschichtliche Macht, und es entfaltete sich die als „Mystik" bezeichnete Sonderform der mittelalterlichen Theologie.

Mit „Mystik" meint man entweder eine fest umrissene geschichtliche Erscheinung, — dann ist der Verlauf ihrer Abgrenzung eine Frage der historiographischen Übereinkunft; oder man meint damit eine Haltung — des Glaubens, des Geistes, der Seele, des Gemüts — dann ist sie als solche zeitlos und bedarf an jedem Orte ihres Auftritts zunächst eines begründeten Hinweisbezugs auf das zeitlos Wiederkehrende an ihr und sodann einer Kennzeichnung ihres jeweils Eigentümlichen. Um hier einen neutralen Ausweg zu schaffen, hat man sich angewöhnt, im gleichen Zusammenhang von „Irrationalismus" zu reden und meint damit insbesondere eine immer wiederkehrende Art des geistigen Verhaltens. Schließlich handhabte man nach bekanntem Beispiel auch den Titel des „Mystizismus", um damit eine abkünftige Art von einer ursprünglichen Mystik zu sondern. — Dazu wird festgestellt: jeder Terminus ist ein Behelf, und eine terminologische Verwirrung, obwohl sie zumeist eine verworrene Sachlage spiegelt, ist Anlaß genug, auf die Sachbezogenheit der Termini zu verzichten und sie auf ihren Behelfscharakter zu reduzieren.

Obwohl also die „Mystik" des 14. und 15. Jahrhunderts unzweifelhaft mit jener platonischen Sondertradition zusammenhing, hatte sie keinen Teil an verwandten Auswirkungen, — etwa an der „Mystik", die aus der Übernahme des alten und des neuen Platonismus, mit Beigaben morgenländisch-mediterraner Herkunft, in der Renaissance Italiens entstand, oder an den verwickelten Geheimlehren islamischer und jüdischer Theologie (namentlich der spätjüdischen Kabbalah), wie sie im Abendland der Wendezeit Eingang und Anklang gefunden hatte. Aus solchen trüben Quellen speisten sich vielmehr verzweigte Einflüsse mantisch magischen Inhalts in die gesamte nachmittelalterliche Naturwissenschaft, in die Geheimlehren und Geheimbünde der folgenden Jahrhunderte — wie in den surrogaten „Irrationalismus" der Aufklärung: nur aus dem Ersatzverhältnis zum Rationalismus empfängt der Begriff des Irrationalismus seinen Inhalt.

Mit der künstlichen Dunkelheit hatte demnach die „Mystik" des 14. Jahrhunderts nicht nur nichts gemein, — sie stand beziehungslos von ihr entfernt in einer anderen Welt; auch hier setzte sie sich anfangs scharf ab gegen das, was den landläufigen Inhalt

ihres Begriffes auszumachen pflegt: gegen die „Mystik" des Schwärmerischen, der Ekstase und der unkontrollierbaren Gemütswallungen.

Denn sie arbeitete bei einem übersichtig hellen Bewußtsein, in der äußersten Kälte des Begriffs und mit vollendeter Gelassenheit: ihr Meister war Eckhart, der erste eigenständig deutsche Denker von abendländischem Rang. Seit ihm wurde die gemeinte Tradition, nachdem sie sich im 12. Jahrhundert angekündigt hatte, geschichtlich offenbar; fortdauernd erhielt sie dadurch ihr Gewicht, daß gerade sie an keiner Stelle mit dem Westen zusammenführte, daß gerade sie dem Westen hervorragend unheimlich wurde — als die ewig deutsche „métaphysique ténébreuse" (Napoleon). Sie hat allerdings nicht ihresgleichen in der Geschichte, auch nicht in der antiken; daß sie als „finster" erschien, lag aber daran, daß sie klar begreifend in Bereiche ausgriff, von denen der Westen noch heute nichts weiß: — es lag nicht an ihr, sondern an der für den Westen konstitutiven Ignoranz.

Wie jene Denk- und Formweise der Germanen verfuhr Eckhart in schroffer Abstraktion vom Stofflichen, konstruktiv und spekulativ; das schon trennte ihn vom „kritischen Realismus" der Scholastik und von allen aus ihr abgeleiteten Methoden des säkularisierten Denkens. Sein Weg war eine Dialektik, die er denkerisch aus dem Sachverhalt zur Entfaltung zwang; seine „Mystik" bestand darin, daß sie die Einsicht über den Geltungsbereich der formalen, aristotelisch scholastischen Logik (auf die sich später der Rationalismus für alle Zeit beschränkte) hinaus- und vorantrieb zur Bewältigung des Außerlogischen, des Widerspruchs, so zwar, daß der Widerspruch aus dem Sein des „Gegenstandes" zum Sprechen gebracht und als solcher gewahrt wurde.

Der „Gegenstand" Eckharts war der Mensch in seiner Bezogenheit auf Gott; hier aber geschah die Umkehrung: der Deus absconditus des alten Christentums wurde aus einer Transzendenz eingeholt in die Seele, der alte Dualismus zurückgenommen in das ungeschiedene Dasein dieser Seele: sie wurde zum Felde einer inneren Dialektik ihrer selbst. Denn Gott gebiert sich in der Seele und wird ihr eigentliches Sein, dem sie sich in der „Abgeschiedenheit" (im „Gelassen-sein") von der gottfremden Welt zuwendet und sich selbst entwird, von dem sie sich abwendet und „stirbt", wenn sie sich selbst genügt. Entwird sie sich und wird ihrem eigentlichen Sein zu, so ist nichts anderes in ihr, das sie bedingen könnte: „Uzer disem inresten grunde solt du würken alliu diniu werc

sunder warumbe, al die wile du diniu werc wirkest umbe himelriche oder umbe got oder umbe din ewige seligkeit von uzen zuo, so ist dir werlih unreht." Und dieser Satz, den nur ein Deutscher sagen konnte, kehrte das frühere Verhältnis des Menschen zur Welt und zu Gott radikal um. Die Dialektik der Gottwerdung aber führte aus dem Widerspruch gegen die logische Statik erstmals das Prinzip der Bewegung in das christlich bedingte Denken ein.

Umkehrung der Transzendenz und innere Dynamik beherrschten fortan gleichsam die Grundgeschichte des deutschen Geistes, wie sie unter vielfältiger Verkleidung und wechselnder Bedingtheit weiterwuchs. Ohne sie ist auch das folgenreichste Ereignis dieser Geschichte, der lutherische Protest, nicht zu ermessen.

Luther stand nicht nur inmitten des Nominalismus, inmitten der Entwicklung zu Autonomie und Säkularisation, — seine Tat führte vielmehr als einzige das allerorts Geplante für einen geschichtlichen Augenblick wahrhaft zu Ende: wenn irgendwo die Autonomie des Gläubigen erreicht worden ist, dann nur in der lutherischen Rückbindung des Glaubens an den Gewissensentscheid des Einzelnen. Darin aber offenbarte sich die deutsche Abweichung gegen den Westen; denn nicht die Reichstradition bestimmte die Geistesgeschichte Deutschlands, sondern das, was Deutschland — im Protest gegen die Umwelt — aus der autonomen Freiheit gegen die Tradition gemacht hat. Luther führte eine Säkularisation durch und zu Ende; allein, indem er die Endform solchen Glaubens (gleich der Mystik) auf das Gewissen, auf die innerste Instanz des Menschen, auf das Selbstsein der Seele gründete, vollzog auch er die deutsche Umkehrung der menschlichen Gott-Welt-Bezogenheit, vermied er die Entstehung einer Ersatzreligion und stiftete vielmehr eine neue Kirche der Innerlichkeit.

Da sein Protest gegen die verfallende Tradition die eigentliche und gute Tradition (wie er sie verstand) zum Maßstab nahm, verharrte er in einem Geiste, der den inneren Raum des alten Reiches durchwaltet hatte: das gab ihm sein deutsches Gepräge, wie es zu allen Zeiten und gerade den Gegnern als seine sinnfälligste Eigenschaft erschien. Auf diese Tradition, zumal auf die Einwirkung deutscher Mystik (Tauler) ging es zurück, daß die deutsche Idee des „werc sunder warumbe" das Arbeitsethos des Luthertums von Beginn an zum Werdegang der westlichen Erwerbsethik in Gegensatz brachte: das Tun blieb wie bei Eckhart eine zweckfreie Äußerung des, seinem eigentlichen Sein zugewandten, d. h. bei Luther „gläu-

bigen" Lebens; der Erwerb selbst aber blieb an die alten Gebote (z. B. das Zinsverbot) gebunden. Auf diese Tradition ging es zurück, daß Luther die alte Gesellschaftsordnung in ihrer Hierarchie beließ und eine Rechtfertigung demokratischer Tendenzen durch seine Lehre ausschloß; daß also seine Kirche jene Verbindung mit dem aristokratischen Prinzip eingehen konnte, die sie von allen Organisationen der westlichen Nachreformation unterschied.

So bedeutete Luthers Tat in ihrem konkreten Gehalt weit weniger (als die westliche Säkularisation) geschichtliche Zäsur und vielmehr Wegbereitung für eine neue, organisch verwandelnde Zukunft der Tradition.

Daß dabei die Reformation als Ganzes und von Grund auf mit Verhängnissen durchwirkt gewesen, hat man oft und ausreichend erwiesen, doch sollte man sich (gerade in Deutschland) die Mühe nehmen, das echte vom vermeintlichen Verhängnis zu sondern. Man kann etwa den Weg des Luthertums zur territorial-dynastischen Landeskirche unter zahlreichen Gesichtspunkten verurteilen; man übersieht dann, daß gerade diese Wegrichtung das Feld der geistigen Geschichte anderen Kräften überließ. Die Landeskirche, da sie immer tiefer in das System der territorialen Staatlichkeit hineingeriet, rief zwar den deutschen Gegensatz von offiziell kirchlicher und privat unkirchlicher Gläubigkeit hervor; doch gerade damit ermöglichte sie die ungebundene Entfaltung eines Geistes, der nicht (wie im Westen) durch freie Kirchen eingefangen und zur Erstarrung gebracht wurde.

Der deutsche (Einzel-) Staat konnte sich nicht mehr allen Ernstes zum Christentum bekennen, weil er sich dann auf ein Bekenntnis hätte festlegen und also die „andersgläubigen" seiner Bürger ausschließen müssen. In ihrer fortschreitenden Angleichung an den Staat wuchs auch die protestantische Landeskirche in diese öffentliche Indifferenz, in ihre bezeichnende Liberalität hinein, und so erhielt die gesamte Öffentlichkeit in Deutschland (mindestens im Norden) den Zug zur Gleichgültigkeit gegen die kirchliche Religionspraxis als solche. Das aber begünstigte die ausschließlich in Deutschland geleistete „Einweltlichung" des Glaubens, die mit der Säkularisation westlicher Art nichts mehr gemein hatte. Die „deutsche Innerlichkeit", wenn damit etwas Wirkliches gemeint sein soll, bestand in jener selbstbezogenen Umkehrung der Seinsverhältnisse und in der Errichtung eines von ihr bestimmten inneren Reiches, abseits von der geschichtslos werdenden Öffentlichkeit des

Bekenntnisses. So kam es notwendig zu den oft verspotteten Umständen, daß allein in Deutschland die „Kultur" als Heiligung des Innerweltlichen die Weihe einer Religion erhielt, daß allein in Deutschland die „Philosophie" den Charakter eines Mythos annahm, daß allein in Deutschland eine total gemeinte „Weltanschauung" entstand. Die deutsche Art der Einweltlichung geschah zum Unterschied von der westlichen Säkularisation innerhalb einer ungebrochenen Kontinuität des Innerweltlichen, in der auch die übernommene Transzendenz des Christentums umgekehrt wurde. —

Schon in seinem früheren Widerspruch gegen die scholastische Methode hatte sich das deutsche Denken als „Mystik" abgesondert und ausgezeichnet durch den Versuch, über den Umkreis der formalen Logik konstruktiv hinauszugreifen. Denn die Frühzeit der Scholastik unterwarf das Denken (in den Grenzen der Logik) dem Maßstab der geglaubten Offenbarung (credo ut intelligam); ihre Spätzeit aber sah sich zuletzt gedrängt, die Wahrheit des Geglaubten von der des Gedachten zu trennen, eine „doppelte Wahrheit" anzuerkennen und in diesem Bewußtsein die Glaubenswelt der Offenbarung für jede Einsicht zu sperren (credo quia absurdum). Die menschliche Einsicht aber, nachdem ihr das Mysterium verschlossen worden war, säkularisierte sich fortschreitend zur „Wissenschaft", bis sie sich als autonomer Rationalismus von der Möglichkeit des Glaubens überhaupt lossagte (um dialektisch die Möglichkeit des surrogativen Irrationalismus zu eröffnen).

Daß nun die „Mystik" das Mysterium durch vertiefte Einsicht bewältigen, die Trennung von Glauben und Denken konstruktiv verhindern wollte, brachte sie in den Verruf der Dunkelheit und in die Nachbarschaft des Irrationalismus. Da nicht alles in der übergreifenden Klarheit des Gedankens stand, was in und neben deutscher „Mystik" geleistet wurde, da sonderlich die Folgezeit das Ursprüngliche mit der Entartung und dem Verwandten mischte, wurde ein Unverständnis möglich, das alles miteinander als Irrationalismus auf sich beruhen läßt.

Bereits die Mystik des 14. Jahrhunderts geriet als religiöse Praxis in die Erbaulichkeit des Schwarms und der ekstatischen Gefühlserregung; zwar wurde durch die innerdeutsche Nachfolge Eckharts die denkerische Spekulation überliefert, doch breitete sich zugleich ein Prädikantentum der trivialen Mystik aus (rheinische und niederländische Mystik) und verlief sich im verzweigten Zusammenfluß mit anderen Strömungen der Zeit. Hier mündete auch

jene Tradition ein, die — außerhalb der Mystik — in der Renaissance gebildet oder belebt wurde, so daß die Konfusion der Überlieferungen sich ins Uferlose verlor. In diesem, durch die Forschung übergangenen und daher apokryphen Chaos des „irgendwie Mystischen" lassen sich die „Schwarmgeister" der Reformation, denen Luther zu traditionell dachte, von anderen Mantikern und Magiern, die nach dem Stein der Weisen oder dem Sinn der Kabbalah suchten, nur unscharf absetzen.

Unter solchen Einflüssen und ohne bewußte Verbindung mit der alten Mystik vollzog selbst Jakob Böhme wieder die Rückwendung zum mystischen Seelengrund als dem Ursprung des Weltganzen, das er — ohne die konstruktive Kraft der alten Denker — mehr erahnte als durchdachte, und seine geschichtliche Funktion bestand weniger in der eigenen Leistung als in der anregenden Wirkung auf ein späteres Jahrhundert.

Dagegen bildete sich, infolge jener Indifferenz der kirchlichen Neuordnung mancherlei Denken, das durchaus im Sinn der echten Mystik das Geheimnis konstruktiv zu erfassen plante: Gestalten wie Arndt und Andreae, insonderheit barocke Mystiker (wie Frankenberg, Czepko, Angelus Silesius) trugen die Tradition weiter, bis eine neue Bewegung sie in die Mitte der Ereignisse brachte: das tat der deutsche Pietismus.

In der Rechtsnachfolge der veralteten „Mystik", der Umkehrung christlicher Transzendenz zur Innerlichkeit wurde er zum Weltgefühl des selbstbezogenen Gottvertrauens, der Ehrfucht vor den ideellen Werten, der verschwiegenen Andacht der Seele und der schrankenlosen Empfänglichkeit, — wurde auch er zum Widerstand und passiven Protest gegen den Westen. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts erreichte er die geistige Vorherrschaft im Luthertum, so daß die Jugend fast aller Führer der Zeit durch ihn bestimmt war: so Klopstock, Hamann, Herder, Jacobi, Jean Paul und die Schwaben (von Hölderlin bis Hegel), aber auch Fichte und selbst Goethe (in der Frankfurter Zwischenzeit). Wenngleich niemand von diesen Größten beim Pietismus verharren konnte, gingen doch andere — wie Lavater, Jung-Stilling — ganz darin auf und zeigten zugleich die innerdeutsche Gefahr solcher Religiosität: das schwärmende Sektierertum (repräsentiert durch örtlich zentrierte Kreise und den fast manischen Subjektivismus, der, begünstigt durch die westliche Seelenmode des Sentimentalen sich auslebte in bekenne-

rischen Manifesten, im öffentlichen Kult einer providentia specialis, die jeden Schritt des Gläubigen nach geheimen Plänen lenkte). —

Unterdessen hatte das konstruktive Denken der „Mystik" keine unmittelbare Tradition gezeitigt, doch um so eher bezeugte sich ihre deutsche Sonderart, wenn Nicolaus Cusanus, an der Schwelle der Zeitalter und aus der Situation des offiziösen Kirchenführers, nochmals versuchte, das Mysterium der Gottheit zu durchdenken und den Zwiespalt der Wahrheit konstruktiv zu überwinden: geschichtlich „später" als Eckhart und somit noch begrifflicher, fand er sein „mystisches" Prinzip in der docta ignorantia und bahnte im Wissen um das Ungenügen des formalen Denkens mit der „mystischen" Idee einer coincidentia oppositorum wiederum eine selbstbezogene dialektisch bewegte Umkehr der Transzendenz an. Das Höchste für die deutsche Tradition leistete indessen sein Pathos der varietas rerum, die Überzeugung von der unvergleichlichen Einzigart des Einzelnen: „Keiner ist wie der andere in Sinn, Einbildung, Vernunft, in allen Tätigkeiten, im Schreiben und Malen und jeglicher Kunst, wenn er auch tausend Jahre lang dem anderen nachahmen wollte." Dies das große deutsche Prinzip der singulären Individuation, das dann durch Leibniz geschichtlich wirksam wurde.

Leibniz aber gehörte schon zur Zeit der „großen Systeme" des Westens: er gab ihnen allgemein die epochale Vollendung und im besonderen die deutsche Wendung. Innerhalb der allgemeinen Problemsituation der Systematiker bewältigte er die Grundfragen durch seine Monadenlehre: die „fensterlose" Ureinheit bringt in sich das Ganze des Seins zur „Repräsentation"; cartesisch ausgedrückt: die Welt der extensio hat nur noch diejenige Realität, mit der sie durch die cogitatio belehnt wird; die Monade macht, da sie blind ist, das Außen zu ihrem eigenen Produkt. Die gesamte Wirklichkeit — und das war sein erster Protest gegen die westliche Seinslehre — verstand er vom Geiste her, so radikal zwar, daß zwischen dem Geiste und der empirischen Welt keine unmittelbare Beziehung mehr, sondern nur noch eine zweckstrebige Parallelität (im Sinne der „Praestabilierten Harmonie") bestehen bleibt. Damit hatte Leibniz vor allem für die Folgezeit dreierlei bewirkt: den Ansatz der idealistischen Metaphysik, die Geltung des organologischen Zweckgedankens und die Idee der durchgehenden Kontinuität eines geistigen Seins.

Im anthropologischen Verfolg der Monadenlehre faßte Leibniz den Menschen als ein Zusammensein von Monaden auf, bestimmt

durch die monas der geistigen Lebensäußerung, der „Seele“: sie hat die Gestalt einer Entelechie (im aristotelischen Sinne) und ist ausgezeichnet durch eine differenzierte Vielfalt der (in der repraesentatio vermittelten) Perzeptionen. Da sich das Universum ebenfalls als Zusammensein von monadisch-singulären Einheiten darstellt, herrscht — von der perzeptionellen Vielfalt der Seelenmonade bis zur monadischen Aufgliederung des Universums (das selbst wieder als singuläre Monade verstanden wird) — eine totale Differentiation, die auch als Mathematik den Unterschied zur cartesisch-westlichen bestimmt: das ist hier das Prinzip der Bewegung, die Dynamik deutscher Tradition. Mit ihm verband sich wechselwirksam das Prinzip der singulären Individuation, als Wille zur Selbstbezogenheit und Pathos der varietas rerum, in der Nachfolge des Cusaners.

Sofern auch die westliche Anthropologie (bei Descartes, Hobbes, Spinoza und den Aufklärern) ursprünglich ausgegangen war vom Nominalismus und ebenfalls eine Art von Idealismus enthielt, kommt es auf eine triftige und klare Unterscheidung an: der Westen ging aus von der nominalistischen Abwertung der allgemeinen Idee zu Gunsten des konkreten Einzelnen, machte den Einzelnen auch als Menschen atomar: er stellte ihn unter ein mechanisch-mathematisches Gesetz und in eine gleichartige mechanisch-additive Universalität; Leibniz ging aus von der nominalistischen Aufwertung des konkreten Einzelnen zu Lasten rationaler Abstraktion, machte das Einzelne auch als Menschen singulär: er stellte ihn in eine organische Theologie und in eine geistige Kontinuität; so stand gegen den atomar-mechanischen Individualismus des Westens ein singulär-organischer Individualismus bei Leibniz, und das war sein Hauptvermächtnis an den deutschen Geist.

Das Reich hatte sich in seinem Stil ein Symbol gegeben, ein Sinnbild der Größe, das aus dem Zwiespalt seiner Welt wie aus einer schöpferischen Spannung heraufwuchs und das Getrennte überwölbte. Mit dem Zerfall der Ordnung und des Geglaubten wandelte sich die Möglichkeit des Stils von Grund auf: die frühere Problematik hatte das deutsche Schaffen vor die Aufgabe gestellt, sich im Raum der Einhelligkeit substantiell zu bewahren; die Wendezeit machte es problematisch, wie die Substanz außerhalb

eines ordnenden Raumes zum Stil gelangen, wie eine neue Ordnung des Geglaubten entstehen könne.

Es gehörte zum abendländischen Schicksal, daß die Völker des Mittelalters keinen Mythos hatten: der Mythos als Ordnung des Geglaubten war einzig und allein das Christentum. Die Dichtung, dazu berufen, das Mythische als das verbindlich „Gesagte" aus überlagerter Vergangenheit heraufzuholen oder neben dem Christentum neu zu schaffen, versuchte das in der Tat: die epische Gestaltung des Nibelungenmythos brachte in das höfische Gewese der Zeit, das von Anfang her zur Erstarrung und zu westlichem Formalismus neigte, ein neues Moment der Rückbesinnung, der arteigenen Kraft, des Bodenständigen. Obwohl der Autor die Angleichung an den höfischen Ton suchte, überragten die Gestalten den ritterlichen Durchschnitt, — vor allen anderen Hagen: in ihm wurde der germanische, durch das Rittertum verdrängte Radikalismus ungewollt zum Maßstab erhoben; — er stand wie die Männer der Sagas jenseits vom Gut und Böse christlicher Ordnung, war „zynisch und voll Unschuld" um seiner Treue, um seiner „Nibelungentreue" willen. Hagen, von dem die dünne christliche Lasur, die das Ganze verschleierte, bei jeder Gebärde abglitt, wurde so zum späten Träger einer trotzigen, düsteren, fast bösartigen, aber im echtesten Sinne „heroischen" Tradition: jener Treue, die mit verschwiegenem Trotz gehalten wird bis zum Äußersten, vor dem Hintergrund eines zumeist dunklen, stets gelassen hingenommenen Schicksals.

Hier ist daran zu erinnern, daß schon im großen Stil des 10. Jahrhunderts, verhüllt vom Sinn und Inhalt christlicher Eschatologie, eine Weltuntergangsstimmung auftrat, die man nicht positiv auf christliche Weltverneinung und dergleichen zurückführen könnte; vielmehr sah der Germane — weit entfernt, jenen treuherzigen Gesellen zu gleichen, die nur in der Vorstellung des 19. Jahrhunderts lebten, — sich selbst in einen *tragischen* Weltzusammenhang gestellt, so daß seiner Religiosität stets ein Zug ins Düstere zu eigen war. Der heidnische Schicksalsglaube unterschied sich gegen die apokalyptische Eschatologie des Christentums in der gelassenen Diesseitshaltung — gegen eine passiv hingegebene, „auflösende" Sehnsucht nach dem Jenseits. Daß hier Verwandtschaften bestanden, die das Christentum nirgends sonst antreffen konnte, zeigen eben die Beispiele dieser Zeit, — zeigen noch die Entwicklungen Schopenhauers, Wagners und Nietzsches: von hier bis

zurück zum nordischen Ragnarök, zum althochdeutschen „Muspilli“ geht demnach e i n e Kontinuität.

Das Nibelungenepos hatte versucht, eine überlagerte Tradition freizulegen und mythisch bewußt zu machen; da es in solcher Gestalt dennoch nicht der namenlos heraufragende Mythos war, sondern die zeitbedingte Kunstleistung des Einzelnen, wurde es als Dichtung aufgefaßt, als ergötzliche „Mär“ ohne mythische Verbindlichkeit. Unter dem gleichen Verhängnis stand der andere Versuch, den Mythos neben dem Christentum neu zu schaffen. Wolframs Parzival, als Sucher in der peregrinatio, im „elend“, war unterwegs nach einem Reich, das ihm Heimat, Vertrautsein und geordnete Welt bedeuten sollte. Doch alles das will nicht mehr christlich sein, sondern Parzival bewegt sich von Anfang her an den Grenzen des Christentums: sein Reich ist ein mythisches Reich (hineingesehen in die keltische Sagenwelt); in der Mitte des Reiches ruht ein eigenartiges Heiligtum, das erst in fabulierender Verknüpfung christlich geweiht wird. Der Gral, um den es geht, ist nichts genau Gegenständliches; er ist ein Ding, das nun so heißt, von dem allein gewußt wird, daß in ihm alles Sinnen und Trachten, alles Glauben und Streben zusammenläuft, daß es als Träger eines gehäuften Sinnbezugs inmitten seines Kreises steht, — ein Sammelzeichen höchster Werte und letzter Verklärung:

„ûf einem grüenen achmardî
truoc si den wunsch von pardîs
bêde wurzeln unde rîs.
daz was ein dinc, daz hieß der Grâl,
erden wunsches überwal.“

Um den Gral ist das Reich gegründet, in welchem Parzival umherirrt, bis er ans Ziel gelangt; ein Reich, das in mythischer Transparenz die Welt selbst meint, die konkrete Welt des Mittelalters, wie denn Parzival das konkrete Beispiel staufischen Rittertums vorlebt. Die Entchristlichung, die Wolfram in seinem Gefüge von Gral und Reich, Welt und Rittertum mythisch vollzog, offenbarte die Möglichkeit eines eigenständig mittelalterlichen, mythischen Bewußtseins, im Sinnzusammenhang des Rittertums, bezogen auf die h i e r a r c h i s c h e R e i c h s o r d n u n g a l s s o l c h e und ungeachtet ihrer christlichen Auslegung:

Die Wirkung in seiner Zeit machte Parzival über die mittelalterlich verstandene Dichtung hinaus zum weithin verstandenen Mythologem, wenngleich nicht zum Mythos. —

Da trotz großer Versuche aus dem mythischen Wort nicht die Ordnung des Geglaubten entstand, geriet der Stil in die eigenste Gefahr der Wendezeit, in die Gefahr der nivellierenden Konvention, die sich von Westen her ausbreitete. Das Rittertum und sein Stil, insbesondere seine Dichtung, die auch Walther und Wolfram noch mit umschloß, — das Ganze der staufischen Zeit hatte sich bereits dem Westen offen zugewandt. Der Zerfall der staufischen Imperialität nahm dann dem Reich die lange bewährte Kraft, der gotischen Konvention zu widerstehen. Ihr Eindringen bewirkte dennoch nicht die einsinnige Überfremdung, und neben der rückhaltlosen Preisgabe des Eigenen stand die Anverwandlung und eigenständige Vollendung: der Dom von Köln (als genaues Abbild der Kathedrale von Amiens, errichtet durch die gleichen Instanzen, die den internationalen Einmischungen in kaiserloser Zeit Vorschub leisteten) — neben den Münstern von Freiburg und Ulm, den Manifesten einer deutsch gewordenen Gotik.

Die große Veränderung lag jedoch in der Heraufkunft des Bürgertums. Als Träger eines neuen Stilwillens verdrängte es die in gotischer Konvention erstarrende Ritterschaft, und dem neuen Wollen entsprach als Ausdrucksweise keine Architektur mehr (nach Art der Frühzeit) noch eine Plastik (nach Art des Rittertums), sondern die autonom gewordene, aus dem hierarchischen Verband des Bauwerks losgelöste Malerei. Über die unendliche Fruchtbarkeit im Kleinen hinweg, welche die Folgezeit kennzeichnete, schuf erst das 16. Jahrhundert wieder große Symbole; allein, es kam — so deutsch es sich im Ganzen darstellte — gleichwohl nicht mehr zum totalen Stil: es beruhte schon auf dem großen Einzelnen, der „Persönlichkeit“ (Dürer, Holbein), war „Individualkultur“ und in der Vielfalt deutscher Möglichkeiten bei weitem disparater als das Cinquecento.

Demnach bestand die Leistung der Jahrhunderte zwischen Gotik und Barock nicht in der Geschlossenheit eines Stils, sondern im Reichtum entfalteter Möglichkeiten zur persönlichen und landschaftlichen Individualität; ihnen aber eignete wie den Denktendenzen der verbindende Trieb zur „Innerlichkeit“, und er durchbrach die gotische Konvention, gestaltete eine „deutsche Sondergotik“, einen frühen „Realismus“, eine frühe und sehr gesunde „Romantik“ der Naturfrömmigkeit. Da stand denn Dürer neben Luther als eine beherrschende Gestalt des Jahrhunderts, aber — wie Luther weder Mythos schuf noch Einhelligkeit im früheren Sinne — so prägte Dürer keinen Stil mehr, er „machte“ auch nicht „Epoche“, sondern

erhob, in sich beruhend, das Deutschtum seiner Zeit zur gültigen Repräsentanz.

Der Reichtum deutscher Entfaltung und die Geltung des Dargestellten verhinderten, daß die stilistische Vormacht der Epoche, die italienische Renaissance, Deutschland so beherrscht hätte, wie vordem die Gotik und später das Barock. Zwar gab es einen deutschen Humanismus, der das meiste dem italienischen verdankte, obwohl er erstmals ein Selbstbewußtsein der Nation aussprach; zwar gab es Architekten und Künstler, die sich dem Einfluß südlicher Meister nicht versagten, doch blieb das verstreut und vereinzelt. Die Dichtung spiegelte diese vielfältige Verfassung wider, insonderheit als Instrument der Glaubenskämpfe, ohne von sich aus die Kraft des einigenden oder gar mythischen Ausdrucks aufzubringen.

Nachdem der Humanismus die bisher (auch im Mittelalter) unbewußte Kontinuität der Antike in eine bewußte Übereignung verwandelt, nachdem die Reformation die Kontinuität des Christentums zur Lebensfrage gemacht und in der Gegenreformation eine radikal bewußte Erneuerung des alten Glaubens veranlaßt hatte, bildete sich auf solchen Grundlagen, getragen von den international bezogenen Dynasten, auch in Deutschland der neue Stil.

Die Form der italienischen Renaissance als Übereignung der Antike, verbunden mit einer neuen, großartigen Ermächtigung des Einzelnen, wurde in den Dienst dieses Einzelnen und seiner Machtentfaltung oder aber in das weltzugewandte Pathos einer neuen Religiosität gestellt. Expansiver Herrschaftsindividualismus und kirchliche Machtpropaganda sind die Antriebe jener Formveränderungen, die das heroisch Strenge, Klassizistische, Tektonische der Renaissance in das heroisch Pompöse, Schwülstige, Malerische abwandelten. Gemäß dieser Dualität verharrte die Epoche in einem latenten Zwist von weltfreudiger Verdiesseitigung und leidenschaftlicher Transzendenz.

Italien, das Ursprungsland der Renaissance, schuf auch die barocke Architektur in ihrer stilprägenden Kraft, als Machtentfaltung und Umweltgestaltung des herrschaftlichen Individuums oder der neuen herrschaftlichen Kirche, — ausstrahlend nach allen, insbesondere nach den katholischen oder rekatholisierten Gebieten. Während Frankreich auf Grund seiner eigentümlichen, lateinisch gestimmten Renaissance eher eine ausladende Klassik schuf denn eigenes Barock (die höfische Kultur um Ludwig XIV. ist französische

„Klassik" und „Renaissance"), wurde Spanien zu einem Haupt- und Kernland des Barock: Habsburgischer Absolutismus und katholische Erneuerung überformten dort das gesamte Leben. Ihm gegenüber stand außerhalb des romanischen Bereichs und auf protestantischer Seite Holland als wirtschaftlich-soziale Vormacht des Nordens mit seiner überragenden, erstmals wesenhaft profanen Malerei. So ermöglichte das Zeitalter den Augenblick einer ausgeglichenen Unentschiedenheit kultureller Führung: zwischen den Hegemonien Italiens und Frankreichs lagen die gleichzeitigen Höhepunkte Spaniens und Hollands. (Das Hauptziel der im deutschen Barock aufkommenden „Cavalierstour" oder „Bildungsreise" war lange Zeit Holland). Deutschland aber, innerlich zerrissen durch die Glaubensspaltung, verheert in 30 Jahren Krieg, erreichte dennoch das Niveau dieses ersten europäischen Stils und bewahrte darin seine eigene Art: die Architektur (Schlüter, Fischer von Erlach, Hildebrandt, Prandauer, Neumann, Schlaun, die Brüder Dientzenhofer, Pöppelmann) —, getragen vom herrschaftlichen Willen der Landes- und Kirchenfürsten, errichtete den Raum für eine noch unabsehbar reichhaltige Skulptur und eine gleichermaßen reichhaltige Dichtung: das Verbindende daran war nicht mehr der Geist, der vielmehr schwankte zwischen weltlich und überweltlich, katholisch und protestantisch, höfisch und volkstümlich, national und „welsch", mystisch und rational, politisch und idyllisch, — sondern die barocke Form. Sie schuf sich endlich in der ersten großen, also stilprägenden Musik einen besonderen gesinnungsunabhängigen Ausdruck: der Katholizismus Palestrinas und der Protestantismus Bachs vereinten sich zum übergreifenden Stil der barocken Polyphonie.

Man hat das Barock als Boden- und Ursprungsraum des 18. Jahrhunderts zumeist unterschätzt; seine Kontinuität erfüllte in der Tat den ganzen Zeitraum, der mit dem Zerfall des Mittelalters begann und erst mit der Entstehung der westlich industriellen „Welt" endete: er ist daher als zusammenfassende Neuzeit zu werten. Seine Auflösung geschah als fortschreitender Verlust der stilistischen Größe; die Einhelligkeit des totalen Stils, der den Glauben ebenso umfaßte wie die Staatsführung, die Lebenshaltung ebenso wie das Denken, wie Architektur, Bildkunst, Dichtung und Musik, wurde aufgelöst durch die gesonderte Entwicklung der Teilbereiche. Verlust der stilistischen Größe hieß im 18. Jahrhundert: Schwund der heroischen Gebärde, die den Barock ausgezeichnet hatte; an ihre

Stelle trat die durchgehende Verkleinerung, die als Wesenszug des Spätbarock gelten kann. Das Pompöse, Schwülstige, Malerische wird demnach nochmals abgewandelt in das maniriert Gespreizte, Zierliche, Ornamentale. Die übereignete Antike, im Barock durchweg heroisch verstanden, wurde vorwiegend interessantes Dekor, lehrhafte Fabel und symbolische Vignette. Die höfische Feudalität des barocken Absolutismus verfiel und wurde durch ein aufstrebendes Kleinbürgertum überwunden; der Einzelne wurde aus seiner titanenhaften Souveränität verdrängt und einbezogen in die universelle Gleichartigkeit einer Aristokratie, die als beherrschendes Subjekt der Konvention auftrat. Die Motive der Verkleinerung und Konvention wirkten sich aus in einer Kultur des heiteren Genusses und der Lebenskunst, der Ironisierung aller Werte und der moralischen Frivolität, der vollendeten Säkularisation und beginnenden Technik: diese Entwicklung formulierte den Stil der französischen Vorherrschaft.

An der Schwelle des 19. Jahrhunderts hatte das Reich jede Wirklichkeit eingebüßt. Nachdem es noch im Mittelalter als politische Realität — abgesehen von allen Fremdeinflüssen — zum Widerspiel von autonomen Territorien und imperialen Tendenzen eines Hausmacht-Kaisertums geworden, nachdem der hier verborgene Dualismus im offenen Kampf zwischen territorialer Autonomie und verfälschter Tradition aufgebrochen, nachdem die innerdeutsche Vormacht schon an den Teilstaat übergegangen war, besiegelte ein westlicher Eroberer weithin sichtbar des Reiches Ende.

Im Zuge des Verfalls hatte sich die alte Lehns- und Ständeordnung aufgelöst: die geschichtliche Führung war vom Ritter an den Bürger, dann an den Dynasten und seine — oder eine erneuert römische — Kirche, an seinen Hof und seinen Adel übergegangen, bis der Bürger (im 18. Jahrhundert) erneut aufkam und (an der Schwelle des 19. Jahrhunderts) in geschichtlicher Gleichberechtigung neben Adel und Dynastie stand, während die Kirche in den Hintergrund rückte.

Das Ganze zeigte sich im Stil. Obwohl der Ritter versucht hatte, den Mythos der Deutschen, der im Verfall die Funktion des alten Glaubens übernommen hatte, zu erneuern oder zu erschaffen, entleerte sich der Stil zur Konvention, die sich dem Westen unterwarf

und noch getragen war vom verfallenden Rittertum; mit der Heraufkunft des Bürgers und der autonomen Malerei begann wieder die Eigenständigkeit der Leistung, aber die geschichtliche Stunde ließ den epochalen Stil nicht mehr zu; die alte Ordnung war zerfallen, der alte Glaube unverbindlich, der neue unfruchtbar geworden; kein Mythos des Volkes hatte sich gebildet, und der einzelne stand als Schaffender auf sich selbst. Erst die Entstehung starker Herrschaftszentren und selbstherrlicher Machthaber schuf einen epochalen Stil, der — eine höfische Konvention wie die Gotik — sich von dieser im Verlust der geistigen Einhelligkeit und in der Potenz des individuellen Schöpfertums unterschied; Italien, Spanien und Holland wurden wechselnd vorbildlich für das Reich, zuletzt aber herrschte Frankreich unumschränkt.

In solchen fremdnationalen Stileinflüssen bezeugte sich für Deutschland die tiefste Veränderung der Situation: es stand nunmehr genau inmitten eines Systems von europäischen Verflechtungen, in denen zunächst Dynasten und Kabinette, im weiteren aber Staaten und Nationen, im letzten endlich Geglaubtheiten und Ideen wirkten; für alle diese verwickelten Tendenzen war Deutschland real und geistig das Feld der Auseinandersetzung geworden, — seine zentrale Lage, das Fehlen einer resistenten Einheit machten es dazu geeignet.

Wenn also das Reich keine politische Wirklichkeit mehr hatte, wenn es weder in einer tragenden Volksschicht verkörpert, noch in einem Mythos überliefert, noch auch in einem Stil symbolisch dargestellt wurde, wo konnte es dann noch sein? Was hinderte etwa den endgültig zusammengeschlossenen Westen daran, dieses Deutschland, das der Friede von 1648 politisch aufgelöst hatte, auch zivilisatorisch endgültig zu liquidieren?

Daran hinderte ihn eine letzte, innerste und höchste Dimension, in der sich das Deutschtum als Selbstbestand von Anfang her gewahrt und immer wieder abweisend behauptet hatte: die Dimension der leitenden Idee. Es war nicht die engere Idee des Reiches an sich, die hier den Antrieb gab, sondern die Gesamtidee, unter der das alte Reich sich verwirklicht und bestanden hatte, an der es im Zwist auch von innen her gescheitert war: die Idee des alten Glaubens selbst. So hatte sich innerhalb der theologischen Arbeit eine deutsche Sondertradition entfaltet — aus dem ursprünglichen, der völkischen Substanz verbundenen Willen, auch das Geheimnis noch in denkerischer Konstruktion zu erfassen und die

Transzendenz der Gottheit und des Jenseits auf das Selbst des Menschen umzukehren. Der reformatorische Protest gegen die Verfallsherrschaft der alten Kirche hatte dann, selbst noch mitbedingt von jener Tradition, durch sein organisches Erstarren der Entfaltung jeden Denkens freien Raum gegeben: die künftige Unbeteiligung der Kirche an der geistigen Geschichte bewirkte die unvergleichbare Kultur- und Weltfrömmigkeit der Deutschen, die Heiligkeit der immer wieder neu geschaffenen geschichtlichen Idee.

Und dieser Werdegang führte im 18. Jahrhundert, in der Epoche der ersten Entscheidung zwischen Deutschland und dem Westen, zu einem geschichtlichen Prozeß, den man im eigentlichen Sinn als „Deutsche Bewegung" kennt.

2. DEUTSCHER AUFSTAND

Der deutsche Aufstand im 18. Jahrhundert begann mit der Destruktion aller geistigen Grundlagen, auf denen der Westen seine Einigung vollbracht hatte. Die Deutsche Bewegung, gleichursprünglich mit der westlichen Emanzipation vom Abendland, trat damit ihren europäischen Siegeszug an, der in der großartigen und nie übertroffenen Konstruktion eines geistigen Gefüges gipfelte. Die Destruktion der Grundlagen war die Tat Kants, die Konstruktion das Werk des „deutschen Idealismus".

Kant ist nicht eine bestimmte Erscheinung der Philosophiegeschichte, sondern der Denker schlechthin und überhaupt: nie hat ein Mensch vor oder nach ihm das Denken dergestalt zum Leben gemacht wie er, nie auch wurde irgendwo durch einen Denkenden die Denkgewohnheit von Jahrhunderten zunichte. Als dieser Denker brachte Kant eine erbeigentümliche Anlage des deutschen Geistes zur Vollendung: die des abstrakten Denkvermögens; er verkörpert somit die höchste Denkleistung des Europäers und der nordischen Rasse überhaupt. Nach Leibniz verfestigte er das seither gültige Faktum, daß es nur zweimal in der Geschichte des Okzidents zu einem eigentlichen Denken kam: bei den Griechen der frühen Antike und bei den Deutschen. Es *wird* heute in der europäisch tingierten Welt nichts mehr gedacht, was nicht als Denken irgendwie auf deutsche Philosophie, insonderheit auf Kant bezogen wäre:

Kant ist wie eine Schwelle, die seit ihm jeder Denkende im Umkreis des europäischen Wesens zwangsläufig überschreiten muß.

Ungeachtet seiner beispiellosen Art, stand Kant durchaus in jener Traditon des deutschen Denkens, die das Verhältnis von Gott und Mensch umzukehren versucht; doch vermöge seiner einmaligen Besonderheit führte er sie in das Stadium der Entscheidung. Seine Situation war wie die deutschen Vorgänger durch das System europäischer Verflechtungen bestimmt: immer standen ja die deutschen Denker aus ihrer europäischen Gesamtlage zu ihren eigentümlichen Leistungen auf, so Eckhart aus der europäischen Scholastik, Böhme aus der europäischen Naturphilosophie, Leibniz aus dem europäischen Systemdenken des 17. Jahrhunderts; „Europa" hieß aber seit der großen Wende: Herrschaft und Bedingung des Westens, und die eigentümliche Leistung des Deutschen besagte jeweils: Vollendung zugleich und Überwindung der vorgefundenen Gesamtlage, besagte also ein Überholen des Westens zu deutschen Zielen.

Genau in diesem Sinne verhielt sich Kant zu seiner europäischen Situation, zur „Aufklärung" des 18. Jahrhunderts, die den Westen zusammenschloß und seinen endgültigen Sieg zu verbürgen schien. Kant nämlich enthüllte einen *inneren Bruch im Gefüge des westlichen Denkens*, der das Ganze in Frage zog, und indem er es unternahm, den Defekt durch eine neue Grundlegung zu beseitigen — in der Absicht, das Gefüge selbst erneut sicherzustellen —, entwand er sich dem vorgegebenen Raum, ließ ihn hinter sich und bereitete das Feld für ein neues und anderes Bauwerk. Es war der einmalige und weltgeschichtliche Sinn seiner Tat, daß in seiner Nachfolge das neue Gefüge von Deutschen aufgeführt wurde, geplant zwar für die „Menschheit", aber so beschaffen, daß nur die Deutschen ihrer Zeit darin Eingang und Wohnung fanden. Während vorher die deutschen Gedankentaten wie Vorstöße ausfielen, die vereinzelt in einen sonst unerreichten Bezirk getrieben wurden und dort ohne Verbindung miteinander blieben, geschah jetzt der Durchbruch in breiter Front, der einengende Inbegriff des je Erreichten. Diese Leistung des deutschen Idealismus, der eine deutsche Bewegung von vier Jahrhunderten zum Siege führte und den Primat des deutschen Denkens für alle Zeit entschied, wurde durch das Unternehmen Kants ermöglicht.

Der von Kant enthüllte Bruch im Gefüge des westlichen Denkens bestand als innerer Konflikt zwischen dem reinen Rationalismus cartesischer Herkunft und dem Empirismus englischer

Aufklärung. Kant wies dem cartesischen Rationalismus nach, daß seine Erkenntnisgewißheit trügerisch sei, weil er die Bedingungen zur Möglichkeit seiner Erkenntnisse so wenig erkannt habe, daß er im Grunde überhaupt nichts erkenne, weil er sich auf Gegenstände richte, die er mit seinen Mitteln nicht erkennen könne, und daher mit seinem Denken in sich selbst befangen bleibe, ohne es zu wissen. Dem Empirismus aber wies Kant nach, daß er, wenn er konsequent verfahre, ebenso wenig erkenne, daß er, ohne es zu wissen, ein Denken voraussetze, dessen er sich zu enthalten glaube.

Diesen Konflikt überwand Kant, indem er hinter die geheimen Voraussetzungen des westlichen Denkens zurückging, um zu prüfen, wie es überhaupt möglich sei. Er nannte sein Tun „Kritik", als ein Verfahren der triftigen Unterscheidung, und seine Methode „transzendental", da sie sich nicht auf die Gegenstände der Erkenntnis, sondern auf die Möglichkeit des Erkennens und ihre Bedingungen bezog.

So bedeutete sein Denken im ganzen nichts anderes als eine radikale Selbstbsinnung der menschlichen Vernunft, eine Abkehrung des Erkennens von der „Welt" bisheriger Erfahrung zurück auf das erkennende Ich des Menschen, das dieser Welt gegenüberzustehen meinte. Im Zuge dieser Umkehr, die ihn als Vollender in jene Tradition des deutschen Denkens stellte, entdeckte Kant, daß der Mensch selbst es sei, der seine Welt bestimmte, so zwar, daß ihm diese Bestimmung verborgen bleibe und er die Welt als ein fremdes Gegenüber verstehen müsse. Da der westliche Rationalismus seine Mittel und Methoden — abgenommen aus dem Vorbild mathematischer Naturwissenschaft — auf Seinsbereiche übertrug, die jenseits seiner möglichen Welt lagen, war er in sich wesenlos; da der westliche Empirismus nicht erkannt hatte, daß „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ... zugleich Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes der Erfahrung" seien, war er in sich wesenlos. Kant stellte fest, daß die Dinge, die der westliche Rationalismus erkennen wolle, so wie sie „an sich selbst sein mögen", unerkennbar blieben; daß dagegen die Dinge, die der westliche Empirismus als solche vor sich zu haben meine, nur Erscheinungen seien, deren Form der menschlichen Vernunft selbst entstamme.

Bei der Zurücknahme der westlichen Problematik in die menschliche Vernunft und der Umkehrung des Erkenntnisweges, die er selbst als eine „kopernikanische" verstand, ließ Kant es nicht be-

wenden; seine Selbstbesinnung auf die innerste Beschaffenheit des menschlichen Denkens erörterte vielmehr von hier aus jede Art von Denktätigkeit auf ihre Bedingungen hin. Doch wie er, veranlaßt durch das ignorante Denken des Westens, gleichsam den Menschen in seiner Verborgenheit vor sich selbst offenbart hatte, so verbarg sich ihm selbst, welchen Maßstab er in seinem Ansatz des menschlichen Denkens handhabte: es verbarg sich ihm, da er in seiner Verflochtenheit mit der europäischen Situation zwar auf diese selbst, aber nicht auf ihren Werdegang reflektieren konnte. Seine Situation war schon und noch geschichts-los, so daß sie ihm ihren Prozeß aus der früheren Welt selbst verdeckte, und er nicht wahrnahm, welcher anderen Welt der Maßstab seines kritischen Verfahrens angehörte. Er hat in seinem konstruktiven Begriff des Denkens nur angedeutet, an welcher Art des Denkens er eigentlich Maß nahm: am Denken eines Gottes, den die westliche Säkularisation wesenhaft entstellt oder auch beseitigt hatte. Da ihm die Welt der menschlichen Erfahrung das unbewußt hervorgebrachte Produkt des menschlichen Denkens war, ließ Kant im Grunde nur ein erschaffendes Denken als solches gelten, und die andere Welt war als Welt der „Dinge an sich" das Produkt des Denkens einer Gottheit. Daß Kant nun jener Instanz, der er das leitende Vermögen im menschlichen Denken vorbehielt, der reinen Vernunft, eine unmittelbare (obschon nicht vollends geklärte) Beziehung zu den Dingen an sich verlieh und sie dem Wesen der schaffenden Gottheit näherte, zeigte die andere Kontinuität der deutschen Umkehrung dicht vor ihrem Ziel: wie Eckhart sich des scholastischen Apparates bedient hatte, um die göttliche Transzendenz dialektisch in das Selbst des Menschen einzubeziehen, so setzte Kant den Apparat des säkularisierten Denkens in Bewegung, um das gleiche auf seiner Stufe des Prozesses und für seine Situation noch einmal durchzusetzen. Was bei Eckhart als konstruktive Erfassung des Mysteriums zur „Mystik" wurde, das nahm bei Kant als diskursive Grundlegung allen Denkens die Form der transzendentalen Kritik an: der Sinn des Tuns war dort wie hier die Verselbstung der Gottheit durch eine Vergottung des Selbstseins.

Das heißt: daß Kants oft genannte, selten erkannte „religiöse Grundgesinnung" ihn eingliederte in den großen Gang der deutschen „Einweltlichung", die nach dem Zerfall der mittelalterlichen Ordnung den deutschen Geist von der Entfaltung des Westens absonderte. Keinen anderen Sinn auch hatte der „Primat der

praktischen Vernunft", darin Kant der „Idee" eine Bedeutung zurückgab, die sie vor ihrer Verchristlichung schon einmal gehabt und dann durch die triviale Säkularisation des Westens als „idea innata" verloren hatte. Mit den Ideen „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit" verband Kant die platonische Vorstellung von Totalität und unbedingter Herrschaft; als Leitbilder befreiten sie die Vernunft, die Leitinstanz des Menschen, von den schwierigen Schranken, die Kant ihr im Bereich des Denkens gesetzt hatte: als handelndes Wesen stand der Mensch unter dem Willen seines „intelligiblen" Charakters, seines Selbstes, das, dem Ding an sich verbunden, gegen die Kausalität der Erfahrungswelt eine Freiheit als „Freiheit zu etwas" betätigte, indem es eine erfahrbare Kausalität spontan begann. Der handelnde Mensch konnte das Prinzip seines Handelns daher nicht in der Erfahrungswelt, sondern nur in der Welt seiner intelligiblen Freiheit finden: Kant nannte es die „Pflicht" und siedelte es, obwohl das Gute an sich selbst nicht erkannt werden kann, dennoch diesem Bereiche an, als Willensrichtung auf das von der Erfahrungswelt Unabhängige. Der handelnde Mensch steht in seiner Freiheit zur Tat unter dem kategorischen Befehl der Pflicht — das bedeutete die andere weltgeschichtliche Entscheidung seines Denkens: sie richtete sich aus ihrer geschichtlichen Situation gegen die gesamte Ethik des säkularisierten Westens, indem sie jeden rationalen oder empirischen Zweck des Tuns, heiße er nun himmlische Seligkeit oder irdisches Glück, verbannte und die Religion des Nutzens im Keim vernichtete; in dieser Wendung nahm sie wiederum die deutsche Kontinuität auf, denn die reine Tat aus Pflicht ist Eckharts werc sunder warumbe: das Selbst als Gottheit in der Seele (als einziges Warum des Wirkens Eckhardts) ist das Selbst unter der Vernunftidee. In der Möglichkeit der Pflicht, im Verstehen ihres Rufes und in der Freiheit, ihm zu folgen, wird dem Menschen das Wesen der Vernunft allererst erfahrbar: das ist der Vorrang ihres Handelns vor ihrem Denken. —

Daß Kant mit seinen eigenen Gedanken „nicht fertig" geworden sei, sahen Zeitgenossen wie Nachfahren und übersahen dabei, daß Kant das neue Gefüge durch die Zerstörung des alten in seiner Kritik begründen, nicht schon errichten wollte: daß die Kritik selbst an Widersprüchen krankte, ist philosophisch von Belang, aber geschichtlich klar begründet; ob das neue Gefüge, das auf kantischer Grundlage die deutschen Idealisten errichteten, auch den kantischen

Absichten entsprochen habe, ist gar keine geschichtliche und nur noch eine philosophische Frage.

Den Fortgang des nachkantischen Idealismus bestimmte Fichte mit seiner ersten Wissenschaftslehre dahin, daß das Ganze aus seiner Verflechtung mit dem westlichen Denken herausgerissen und nochmals mit konstruktiver Eindeutigkeit neu begründet werden sollte. War Kant in seiner Umkehrung des westlichen Denkens radikal, so radikalisierte nunmehr Fichte den kantischen Ansatz: die Selbstbesinnung, von Kant in diskursiver Verwendung aller überkommenen Denkmittel durchgeführt, wurde bei Fichte zur reinen Metaphysik; die Welt, von Kant nur als Erfahrungswelt auf ein schaffendes Denken des Menschen zurückgeführt, wurde zur menschgeschaffenen Welt überhaupt; das Denken, von Kant in seiner schwebenden Unpersönlichkeit belassen, und das Selbst, von Kant in einer transzendentalen Intelligibilität beschränkt, wurden ineins zum „großen Ich" (wie man Fichte parodierend nannte).

Den Angelpunkt, von dem aus die metaphysische Welt konstruktiv errichtet werden könne, fand Fichte in der „Tathandlung": in ihr wird sich das Ich als eines tätigen bewußt; — seine Tätigkeit ist das Hervorbringen seiner Welt, bei der es sich selbst zusieht. Die ursprüngliche Einheit von Tun und Sehen (als Tatbewußtsein) ist das Wesen des Ichs in der Tathandlung: sich sehend, setzt das Ich sich selbst. Das Ich kann sich in seiner absoluten Freiheit (einer radikalisierten Spontaneität Kants) nur selbst setzen gegen etwas anderes, das nicht es selbst ist, aber ebenfalls von ihm gesetzt sein muß: zugleich mit sich selbst setzt das Ich daher ein Nicht-Ich, — es setzt sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich; das Bestimmtsein durch ein Nicht-Ich zu erleiden, vermag das Ich in einer „produktiven Einbildungskraft", die ihm erst das Nicht-Ich objiziert.

Den Vorgang einer schöpferischen Urtätigkeit wollte Fichte als eine tiefere und weitere Verborgenheit des Menschen, die auch Kant nicht enthüllt habe, offenbaren. Der Mensch weiß nicht um seine Produktion, denn diese geschieht „vor" jeder Überlegung und bleibt gegen das alltägliche Denken im Dunklen; daher gewinnt die Welt den Anschein, als sei sie selbst von sich aus da, und erst die philosophische Reflexion, als Rückbeugung des Denkens auf das schöpferische Ich, fördert die wahren Sachverhalte zutage. Das Denken ist demnach nicht selbst Produktion, sondern nur Reproduktion einer Urproduktion. Das kantische Prinzip des erfahrend schaffenden Denkens wird somit dahin radikalisiert, daß die „Bedingungen des

Gegenstandes“ nicht nur „zugleich“ Bedingungen des Denkens, sondern vom Ich des Denkens mit dem Gegenstand zugleich hervorgebracht sind, was die Erfahrung als Erkenntnis schrittweise ins Bewußtsein hebt. Gemäß dem Grundbegriff der Tathandlung und der progressiven Enthüllung ihres Schaffens wurde durch Fichte der Idealismus zur radikalen Vollendung des dynamischen Prinzips und der Dialektik, der restlosen Auflösung eines starren Seins im Werden, wie es seit Eckhart durch das deutsche Denken angelegt und vorbereitet war.

Den Primat der praktischen Vernunft verwurzelt Fichte ebenfalls um eine Schicht tiefer: die Setzung des Nicht-Ichs durch das Ich hatte ausdrücklich den Sinn, daß die freie Tat nicht geschehen könne ohne einen Widerstand; da dieser nicht von außen kommen darf, weil außerhalb des Ichs nichts ist, muß das Handeln sich selbst begrenzen, um geschehen zu können, und der Widerstand, um als endlicher überwunden zu werden, muß selbst aus der Unendlichkeit des Ichs hervorgehen; er darf wiederum nie völlig überwunden werden, da sonst das Handeln aufhören müßte; der Widerstand kann also als Ziel des Handelns zuletzt nur in seinen Ursprung zurückgedrängt werden, — das Handeln ist zuletzt Ziel seiner selbst. So befiehlt Fichtes kategorischer Imperativ, das Ich solle „rein selbsttätig“ werden, — es solle handeln; das Gute ist reine Tat. Auch hier führte Fichte eine Idee der Tradition: den Gedanken des zweckfreien Tuns, des Wirkens ohne warum, zu einem äußersten Ende.

Die bei Kant gewissermaßen verschleierte Parallelität des Menschen zu Gott wurde durch Fichte offen statuiert: Gott ist nichts anderes als das Ich in seinem absoluten Sein, so daß alles, was darüber hinaus von ihm gesagt werden könnte, nur negativ sein kann; es ist als das unendlich geplante Ich die Weltvernunft.

Hier verbarg sich indessen eine Lebensfrage des deutschen Idealismus im ganzen: das Problem der Religion. Die religiöse Situation war verwirrt durch das Verhältnis der neuen Gedanken zu eigenen und fremden, zu lebendigen und erstarrten, zu offenen und verborgenen Traditionen gegensätzlicher Art; der Protestanismus verharrte in einer eigentümlichen Zweiheit von „orthodoxer“ Landeskirche und außerkirchlicher Religiosität, die um diese Zeit als Pietismus weiterhin rege war; neben ihm hielt sich der Katholizismus, nachdem er durch die Gegenreformation, wenn zwar nicht geistig, so doch politisch, neuen Raum gewonnen hatte,

ohne indessen auf den Idealismus Einfluß zu nehmen; über die religiöse Tradition schob sich insgesamt von Westen her die Säkularisation und bestimmte als „Aufklärung“ das deutsche Denken mit; schließlich lebte in und neben allen Traditionen und Einflüssen die Sonderart des deutschen Gedankens, wie sie sich an den großen Abschnitten immer wieder geäußert hatte, fort und durchwaltete das neue Denken aus dem Grunde völkischer Substanz. Die Religiosität, wenn man darin die Leitgedanken mit der Tradition des Glaubens zusammenfaßt, lag demnach bei den Denkern des deutschen 18. Jahrhunderts im Zwielicht: der alte Glaube, erstarrt oder lebendig sich wandelnd, bestand als Religion neben einem Denken, das als „Metaphysik“ nichts anderes betrieb denn eine Theologie ohne Bibel und Offenbarung. Der Charakter dieser Theologie war im Unterschied gegen die Säkularisation des Westens — als Umkehr oder Selbstbezogenheit der Transzendenz und „Einweltlichung“ des Heiligen — seit Eckhart sichtbar geworden; es lag indessen an jener Verflechtung in eine geschichtslose Situation, daß der Zwiespalt von religiöser Überlieferung und idealistischer Metaphysik zunächst nicht bis in das Denkbewußtsein hineinragte.

Daher konnte Fichte ebenso wie Kant die Offenbarungsreligion als ein philosophisches Thema neben der Metaphysik behandeln und die Metaphysik außerhalb ihres innersten Zusammenhangs mit der abendländischen Theologie. Daher konnte Fichte in jenen „Atheismus“-Streit geraten, der den verborgenen Zwist zwar öffentlich, doch noch nicht klar bewußt werden ließ. Daher konnte Fichte innerhalb solcher Problematik erstmals die deutsche Sondertradition der theologischen Metaphysik oder metaphysischen Theologie in Jakob Böhme aufnehmen und vorübergehend in eine idealistisch durchleuchtete „Mystik“ verwandeln, ohne daß eine Koinzidenz der Tradition mit aktiver Gegenwart bewußt geworden wäre. Das blieb vielmehr die innerste Aufgabe der kommenden Idealisten.

Als solche wurde sie von Schelling, der sich nach Fichtes ersten Schritten in den rapiden Aufstieg des Gedankens einreihte, noch nicht erfaßt: er hielt vielmehr die N a t u r für den Gegenstand, der nach Kant und Fichte am dringlichsten der Erörterung bedürfe; er durchstieß den Umkreis des Ichs, in den Fichte die Entfaltung seiner Welt gebannt hatte, um den ideellen Schöpfungsprozeß zum „Real-Proceß“ einer Welt zu erweitern, die sich stufenweise vom Unbewußten (der Natur) zum Bewußtsein (des Menschen) ausgliedert und an ihrem Ziel erwachend vor sich selbst staunt. Dann wurde

die Welt zu einem Kunstwerk unbewußter Intelligenz und die Kunst zum Organon der Bewußtseinsproblematik: entstanden nach Gesetzen, um welche sie nicht weiß, bleibt sie dem Naturreich des Unbewußten verhaftet und wächst zugleich als höchste Synthese, als „intellektuelle Anschauung" in die Sphäre der Vernunft.

Von hier aus entwarf Schelling seinen Begriff der „Identität", welcher Natur und Geist in einem ungeschiedenen Beieinander zusammenfaßte, um sie aus solcher Mitte zwiefach fortschreitend und dialektisch ins Gegensätzliche zu differenzieren. Nach dem Modell der Identität wurde aber nicht nur ein Ursprung, sondas Weltganze gedacht.

Fichte hatte Kants Primat der praktischen Vernunft gesteigert zu einer Metaphysik des Ichs, in reiner Tat, — zu einem praktischen Idealismus sittlicher Betonung, der seinen Urheber zum eigentlichen Träger und Urbild des deutschen Idealismus werden ließ. Schelling suchte den Bereich der Natur, die aus der Metaphysik zunächst geschwunden war, wieder einzufügen und der Ich-Philosophie des Idealismus anzugliedern. Die Gefahr, dadurch dem westlichen Denken und seinen mathematisch-naturwissenschaftlichen Grundlagen rückläufig näher zu kommen und die Entscheidung der kopernikanischen Umkehr abzuschwächen, hat Schelling nicht streng vermieden, weil er die Naturphilosophie mit gleichen Rechten neben den praktischen Idealismus stellte. Er hatte sich im vorhinein von der deutschen Form des Denkens ablenken lassen zu einem Vorbild, das in Deutschland verhängnisvoll zu werden begann: zu Spinoza, der die westlichen Errungenschaften (Descartes) verbunden hatte mit einem jüdischen Rationalismus, und in merkwürdiger Entsprechung zum deutschen Denken durch konstruktive Begrifflichkeit das Mysterium zu fassen suchte. (Diese Entsprechung täuschte den deutschen Geist um 1800 über die wurzelhafte Fremdheit des spinozistischen Denkens hinweg.) Auch geriet Schelling mehr und mehr in eine magisch mantische „Mystik" früherer Art, wie denn seine Idee der Identität durchaus mit solchen Quellen zusammenhing und sich in der chaotischen Ungeschiedenheit ihrer Traditionen verfing. Aber das Pathos des konstruktiven Denkens und der äußersten Spekulation, der Wille zur unmittelbaren Transparenz aller Verborgenheit, die radikale Dialektik des Werdens, die er von Fichte übernommen hatte, bewahrte ihn vor jedem ernsten Rückfall in ein westliches Denken, veranlaßte ihn zu seinem Ausspruch: „Je méprise Locke", der als Leitspruch der

Deutschen Bewegung überhaupt gelten könnte. In seiner späteren Entwicklung wurde gerade Schelling zum großen und gehaßten Träger jener deutschen „métaphysique ténébreuse".

Hier ging es zunächst darum, daß die Rückwendung zur Natur nicht die kopernikanische Entscheidung des deutschen Denkens verwischte, daß die „Naturphilosophie" — wenn nicht verbannt (wie Fichte es zuletzt tat), so doch in ein organisches Verhältnis zum kantischen Transzendentalgedanken wie zum praktischen Idealismus Fichtes gebracht wurde. Das aber war der Antrieb zum denkerischen Beginn Hegels.

Von seiner europäischen Ausgangslage her hatte Kant den Menschen als erkennendes Wesen gefaßt, als „Vernunft" also, die zwar die ratio des Westens überwand und zudem ihre höchste Funktion in der Ausrichtung des menschlichen Handelns fand. Hatte Fichte daraufhin das Weltganze in die Vernunft zurückgenommen und sie selbst in Handeln aufgelöst, hatte Schelling weiter Natur und Kunst dialektisch in die Bewußtseinsproblematik der Vernunft einbezogen, so verließ nun Hegel den Umkreis der Vernunft und ihrer unmittelbaren Tätigkeit überhaupt, setzte den Menschen als ein Wesen des Geistes und die Geschichte als das Feld seines Seins: der Geist in der Geschichte wurde zum zentralen Thema des Idealismus und zum Inhalt seiner weithin herrschenden Gestalt im Hegelschen System.

Geist ist das Sein im ganzen: als Materie oder organische Natur — und damit nahm Hegel den Ansatz Schellings in den Idealismus auf — ist er Geist in seinem „Anderssein", in seiner Selbstentäußerung; von hier aus geht der Prozeß der Bewußtwerdung wie bei Schelling fort bis zum Menschen, der den Geist zum Bewußtsein und die Fülle der Erscheinungsweisen als Geschichtlichkeit in sich zur Anschauung bringt.

Das wahrhaft Geschichtliche an dieser Konzeption war indessen nicht die Metaphysik des Geistes, die ihr Wesen der Tradition verdankte und fragwürdige Folgen zeitigte, sondern die abermals radikale und ganzheitliche Durchführung des dynamischen Prinzips in der Kategorie des Geschichtlichen. Die Dialektik — bei Fichte, ihrem Urheber für den Idealismus, noch eine Methode (als Weg und Mittel des Gedankens) — wird darin zur Struktur der Bewegtheit an sich: die Begriffe denken sich selbst, und da sie nicht „Begriffe", sondern Wirklichkeiten sind, geschieht das Geschehende

im Dreischritt des Widerspruchs und des ihn „aufhebenden“ Ausgleiches.

Träger des Geschehens ist die geistige Substanz als „objektiver Geist“, der den „subjektiven Geist“ des Einzelmenschen durchwaltet und umfängt; er gliedert sich aus in den überpersönlichen Manifestationen der Geschichte, — im Recht, in der Moral, in Familie und Gesellschaft, zuletzt im Staate. Zwischen dem objektiven Geist, wirksam als „Weltgeist“ in der Geschichte, und dem subjektiven Geist der einzelnen wirken die „Volksgeister“ als Gestaltungsprinzipien der Epochen, nach dem Plane einer Weltvernunft, die als erkennende Instanz das Ganze leitet. Da ihr Ziel nichts anderes sein kann als die fortschreitende Selbstverwirklichung des Gesetzes, da diese als Freiheit der Sinn des Geschehens, da die Freiheit nur dann wirklich ist, wenn sie bewußt wird, heißt Geschichte der „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“, und an seinem Ende ist der Geist das, was er an sich ist, auch für sich, d. h. er vollendet sich im Bewußtsein seiner selbst. Alles, was sich als Geschichte verwirklicht hat, war jeweils nur Stufe und Abschnitt im dialektischen Prozeß, und auch das Bewußtsein, das darin der Geist von sich selbst erreichte, war jeweils im Fortschritt; wie denn der einzelne, in seiner allseitigen Bedingung durch den objektiven Geist, nirgends ein volles Bewußtsein seiner Verfassung erreichen konnte, so daß sich die Vernunft in einer „List“ seiner (persönlichen) Strebungen bediente, um das Allgemeine zu verwirklichen — wie denn die geschichtliche Rolle des großen einzelnen darin besteht, das Bewußtsein der bewußtlosen Subjektivität aller auszudrücken: der Menge zu sagen, was sie will.

Hegel hat das deutsche Prinzip der Bewegung nicht eingeführt oder gar geschaffen, sondern in einer Gestalt, die es auf weiten Wegen über Leibniz und Fichte, von Eckhart bis zu Schelling erhielt, aufgenommen; aber er hat es — gemäß der geschichtlichen Stellung des deutschen Idealismus im ganzen — in einer anderen Dimension und mit gleicher Radikalität wie Fichte zu Ende gedacht und gehandhabt (so daß Nietzsche später sagen konnte, die Deutschen seien Hegelianer, auch wenn es Hegel nie gegeben hätte, da die Idee der Bewegung ihre eigentliche Leistung im Bereich des Denkens darstelle). In seiner „Logik“, die als Wissenschaft vom Geiste, als der Substanz überhaupt, durchaus Metaphysik war, ging Hegel mit diesem Begriff bis an die Grenzen der Konstruktion: Sein und Nichts wurden darin „dasselbe“, da sich beides dialektisch im

Werden zusammenfand. Von dieser metaphysischen Dynamik aus, die das Ganze des Seins im Werden auflöst, muß daher Hegels Gesamtleistung beurteilt werden.

Sie vermochte ihn zunächst dazu, die erwähnte Situationsproblematik der Idealisten, den Zwist zwischen Offenbarungsreligion und Metaphysik in ein neues Stadium überzuführen. Als junger Theologe des Tübinger Stifts hatte Hegel seine ersten Versuche am Thema des Christentums unternommen und darin einige Schritte getan, hinter denen er selbst später zurückblieb. (Erst unsere Gegenwart wäre in der Lage, die Einsichten dieser Jugendarbeit geschichtlich zu würdigen.) Dort erschien die Offenbarungsreligion in ihrer gleichsam nackten Inhaltlichkeit, interpretiert auf den Charakter des jüdischen Ursprungs und in der Perspektive einer geschichtlichen oder (wie man heute sagen würde) „existenziellen" Seinsverfassung. Für die spätere Metaphysik des Geistes aber trat die Religion selbst als Stufe des Prozesses in Erscheinung, und zwar war es hier der „absolute Geist", der sich als höchste Sphäre des Objektiven in der Kunst (als Anschauung), in der Religion (als Vorstellung) und in der Philosophie (als Denken) dialektisch verwirklichte; als Christentum hatte die Religion überdies das Prinzip der Individualität geschichtlich zu gestalten.

Indem Hegel zwar das philosophische Denken (und das hieß bei ihm immer: die Metaphysik) im Bezirk der Religiosität über das System des Glaubens setzte, aber dieses dennoch in das Ganze einbezog, entschied er für seine Nachfolge die Situation dahin, daß die Religion dem Denken unterworfen wurde, ohne in ihrem Gehalt an Dignität zu verlieren; — denn „die Wahrheit ist das Ganze", hatte Hegel gesagt und den Verdacht nicht abgewehrt, daß er selbst sich für die Vollendung aller christlichen Theorie hielt. Die theologische Konsequenz war daher das, was der Idealismus von seinem Ursprung her und seinem Wesen gemäß endgültig beseitigen sollte: die Gefahr einer Säkularisation im Verstande des Westens.

Ähnlich geriet Hegels Wirkung in seinem Verhältnis zum Staate: in seiner Jugend hatte er den Staat (wie das Christentum) echt geschichtlich erfahren und aufgefaßt, so daß er einsam das Reich wieder als den Beruf der Deutschen erkannte — und zugleich erkannte, daß das Reich kein Staat mehr sei. Zur Zeit seiner „Phänomenologie" entstellte sich sein geschichtliches Bewußtsein zu dem Irrtum, daß Napoleon den Weltgeist

repräsentiere, obwohl im System der Geschichte noch der Volksgeist seine geschichtliche Funktion innehatte. Hegels Weg vom traditionsgetragenen Württemberg über das napoleonisch gesinnte Bayern nach Preußen, sein Aufstieg zum Philosophen des preußischen Staates und der Berliner Gesellschaft schied seine geschichtliche Wirksamkeit in Leistung und Verhängnis: es war seine sinnfälligste Tat, daß er sein in höchster Konstruktion ausgreifendes Denken immer nachdrücklicher auf das politische Dasein ausrichtete und den Staat nicht nur allgemein als das vollkommene Manifest des objektiven Geistes feierte, sondern zugleich den preußischen Staat — diesen Staat des politischen Willens und schöpferischen Zwanges, der reformatorischen Energie und durchdachten Präzision, den Staat Friedrichs und der Befreier von 1813 — als die Wirklichkeit seines Begriffes deutete. Denn dies war der politische Sinn seines berüchtigten Dekretes: nicht daß das Wirkliche, sofern es dem naiven Bewußtsein als wirklich erscheine, auch schon vernünftig sei, sondern vielmehr daß das Wirkliche nur dann wirklich sei, wenn es seine Idee verwirklichte, d. h. wenn es der Weltvernunft entspreche.

Die Ausrichtung am preußischen Staatswesen wirkte sich indessen als Verhängnis aus, sofern nicht nur Hegel das Reich aus dem Blick verlor, sondern auch den fruchtbaren Ansatz des Volksgeistes weitgehend zugunsten des Staates abdrängte: er berichtigte geradezu diesen Begriff in seinen früheren Schriften und ersetzte ihn durch den des Staates. Sofern er weiter den Problemkreis von Volk und Staat, Preußen und Reich niemals ausdrücklich in Angriff nahm, blieb in seiner eigenen geschichtlichen Stellung ein ungeklärter Rest und machte sie zwiespältig: man fragte sich bald, und es war in der Tat nicht einzusehen, was es mit dem preußischen Staate innerhalb der systematischen Funktion eines deutschen Volksgeistes auf sich habe.

Fragwürdig und zwiespältig blieb somit Hegels Haltung auch gegen alle erneuernden Kräfte: er hatte das Recht, die preußische Wirklichkeit in ihrem geschichtlichen Bestand zu wahren, sich wohl erworben, und die Macht, über alle unreifen Phantasten souverän den Stab zu brechen, beruhte in seiner Größe; doch die Geschichte, die er selbst zur Gottheit erhoben hatte, gab ihm unrecht und wandte seine Macht zum Schlechten.

Hier wäre denn auf eine andere Situationsproblematik Bezug zu nehmen. Niemals in deutscher Geschichte (geschweige denn

anderswo) hatte sich das Bewußtsein so tief über seine geschichtlichen Bedingungen getäuscht wie zu dieser Zeit, da es doch — als Bewußtsein — so hell und weit war wie nie zuvor. Das zeigte durchaus nicht nur Hegel (und als ebenso sichtbares Beispiel etwa Goethe), allein, in Hegel nahm es die Form der unmittelbar geschichtlichen und politischen Tat an. So blieb seine „Wahrheit" der konstruktive Plan einer Welt als Geschichte; doch diese Geschichte — als reiner Geist ein Ergebnis des deutschen Idealismus, als Prozeß des Vernunftstaates ein Erzeugnis Hegels, — blieb gewissermaßen leer. Es bedurfte anderer Kräfte, damit die Deutsche Bewegung über den Idealismus hinaus sich das geschichtliche Sein substantiell übereignen konnte.

Die andere Entdeckung von „Geschichte" im deutschen, gegenwestlichen Sinne, geschah abseits vom Idealismus, leitete sich aus anderen Bereichen her und ging in anderer Richtung fort. Zwar Leibniz mit seinen Prinzipien der Individuation und Dynamik stellt auch hier als ausdrücklich befolgter Anreger eine Tradition her, doch ging die Deutsche Bewegung hinter ihn zurück und verband sich älteren Überlieferungen, die das Gewollte noch ungeschieden in sich enthielten. Denn während Leibniz in den Weiterungen eines konstruktiven Denkens wirkte, regte sich im Aufstand dieser Gedanken erneut die alte Gläubigkeit, die auf den gemeinsamen Ursprung zurückwies: fortdauernd in der „Mystik" des 17. und im „Pietismus" des 18. Jahrhunderts prägte sie nunmehr das Wirken Hamanns, der mit gleicher Macht auf seine Zeit Einfluß nahm wie etwa Kant.

Seine Grunderfahrung aber, als pietistischer „Durchbruch'" besagte zunächst nur, was auch andere Pietisten und ausgemachte Christen der Zeit (wie Jung oder Lavater) erfuhren: eine unvermittelte, durchschlagende Empfindung des Menschseins in christlicher Meinung, eine Art paulinischer Wende. So erfuhr Hamann nach eigenem Wort nichts anderes als den zeitlosen Sinn der Tatsache, daß Kain seinen Bruder erschlug und diese seine Sünde vererbte.

Die Wirkung auf Hamann war nun durchaus nicht die eindeutig christliche, die seine unterirdische Nachwirkung auf das Christentum (im Sinne Kierkegaards und der „dialektischen Theologie") recht-

fertigen würde. Was ihn erschütterte und magisch bezauberte, das war viel weniger die biblische Offenbarung als die Selbsterfahrung, welche er anläßlich des Durchbruches machte: die Erfahrung seiner Existenz und ihrer innersten Unerforschlichkeit. Dies und nichts anderes machte ihn zum Magier des Ursprungs: die „Höllenfahrt zur Selbsterkenntnis". Er konnte sagen, die Selbsterkenntnis sei zwar die „schwerste und höchste", aber „ekelhafteste Naturgeschichte" und „schwer, mühsam und ekel"; er konnte es „mißlich" finden, „diese Schlünde zu erforschen", und warnte, auf diesem Wege zu weit zu gehen; indessen, so sehr er sich widersetzt, immer wieder ist er genötigt, das Schwerste auf sich zu nehmen und den Abstieg in den gefürchteten Grund der eigenen Seele zu tun.

Was ihn hier ekelte, aufregte und begeisterte, was ihn umtrieb, beschwingte und niederzwang, war das Unwesen der „Leidenschaft": über nichts hat sich Hamann so unterschiedlich, widersprüchlich und abwegig geäußert wie über diese seine verfluchte und gepriesene Mitgift, — ein Rätsel ihm selbst, das er zuweilen in mißtrauischer Distanz betrachtet, das ihn auf den Plan ruft, ihn in Selbstquälerei oder korybantischen Eifer versetzt: „Leidenschaft allein gibt Abstraktionen sowohl als Hypothesen Hände, Füße, Flügel; Bilder und Zeichen, Geist, Leben und Zunge — wo sind schnellere Schlüsse? — Wo wird der rollende Donner der Beredsamkeit erzeugt, und seine Quelle — der einsilbige Blitz? — Wie alles, was noch so entfernt ist, ein Gemüt, den Affekt mit einer besonderen Richtung trifft, wie jede einzelne Empfindung sich über den Umkreis aller äußeren Gegenstände verbreitet; wie wir die allgemeinsten Fälle durch eine persönliche Anwendung uns zu eigen wissen, und jeden einheimischen Umstand zum öffentlichen Schauspiel Himmels und der Erden ausbrüten ... kurz, die Vollkommenheit der Entwürfe, die Stärke ihrer Ausführung, die Empfängnis und Geburt neuer Ideen und Ausdrücke; — die Arbeit und Ruhe der Weisen, sein Trost und sein Ekel daran, liegen im fruchtbaren Schoße der Leidenschaft vor unseren Sinnen vergraben."

Es geht um eine Totalität der Leidenschaften überhaupt; wer in sich hineindringt, gerät in den „Wirbel", den „Tumult von Affekten" und — „beständig hin- und hergeworfen" — mag es ihm eine Höllenfahrt sein, ein ebenso abstoßendes wie ergreifendes Geschehnis. (In diesem Zusammenhang: des christlichen Durchbruchs und der abgründigen Selbsterfahrenheit wirkte Hamann

nach; für ihn ist das die abstoßend fesselnde Bezauberung durch die Tiefen der Existenz.)

Hamann leistete für den deutschen Aufstand eine radikale und endgültige Überwindung der Aufklärung mit ihren Begleiterscheinungen, insbesondere des Rationalismus, des Mechanismus und der Verflachung des Lebens. Er setzte dagegen: die irrationale Ganzheit des Lebens, den organischen Charakter des Seins überhaupt und seine unendliche Tiefe. So stand er gegen den aufklärerischen Westen, gegen das verwestlichte Deutschland und auch (zunächst als einziger) etwa gegen den jüdischen Rationalismus Spinozas (dessen theologisch-politischen Traktat er in „Golgatha und Scheblimini" der ersten deutschen antisemitischen Kampfschrift, paralysierte). Hamann leistete zugleich die erste Überwindung jener romantischen Korruption, die sich von England her in der Stimmung seiner Zeit durchzusetzen begann: Hamann kannte aus eigener Erfahrung England und die Engländer besser als irgendein anderer, und auch er empfing (namentlich von Young) die Anregungen der Epoche; indessen, er verharrte nicht in der Korruption, er ging darüber hinaus, genauer: er ging dahinter zurück durch seine Höllenfahrt der Selbsterkenntnis. Wollte man sozusagen die innere Geschichte des europäischen Menschen dieser Zeit zusammenfassen, so ließe sich sagen: die Aufklärung bedeutete (im positiven Sinne) sein „Heraustreten aus einer selbstverschuldeten Unmündigkeit" (Kant) in eine Stellung der unbefangen auf die Welt gerichteten Vernunft-Naivität; dann bedeutete die englische Trivialromantik den Verlust dieser Unbefangenheit und Naivität in der Brechung des Verhaltens zur Welt, welche die Welt mit einholt in den Umkreis des Ichs — als Raum des neu entdeckten Innenlebens. Hamann durchstieß diese Sphäre des „Innenlebens" bis zu einem Urgrund, wo das Entzweite sich wieder vereint — in der nach innen gerichteten Transzendenz. Damit aber stand Hamann — sowohl kraft eigener Existenz und Genialität wie als Vollender des Pietismus — in der Tradition deutscher Verinnerlichung.

Die Idee einer als Abgrund verstandenen Innerlichkeit kennzeichnete jene Träger der deutschen Bewegung, die ohne Kant und den Idealismus auf anderen Wegen fortfuhren: nicht Vernunft oder Geist galt ihnen als Sinn des Seins, sondern, gemäß ihrer Tradition, die geheimere Kraft des Gefühls und Instinkts; kein Zufall, daß sie sich durchweg mit dem Pietismus berührt hatten, und im Sinne ihrer Sonderart die Kantische Vernunft jeweils einer

„Metakritik" unterwarfen, — so Hamann, Herder und Jacobi, — obwohl sie sich dann mit Fichte im Haß gegen die Welt des Westens verbunden fühlten. Ein Verhältnis, das sich eben im Problem der Individualität spiegelte: während etwa Jacobi gegen Kants (verborgenen) Begriff vom Menschen eiferte, traf er sich mit Fichte ebenso wie mit Hamann in Bestimmungen des Selbstseins und zog dazu ausdrücklich Leibniz heran. Vor Hegel entwarf er den Begriff eines „objektiven Geistes" als „Wahrheit" der Geschichte oder als „Meinung" der Epoche, die den Einzelnen überragt, indem er, von ihnen getragen, dennoch und darüber hinaus ein eigenständiges Wesen entfaltet: Jacobi sah darin vornehmlich das einebnende Wesen des Rationalismus und seine Folgen.

Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen Vernunft wurde ihm das Selbstsein bewußt: jene erschien gleichsam hinter dem Vorhang, wenngleich dennoch offenbar, „aber ich stehe nur davor". Die Individuen heben sich ab von einem Grunde, dem Vorhang und dem durch ihn Verborgenen, das ihnen gemeinsam und in der Weise Grund ist, daß es sie weitgehend bestimmt. Doch ist es nicht so stark, daß er sich vollends umgreifen und enthalten könnte, vielmehr trägt es sie nur. Was dagegen das wahrhaft Individuelle ausmache, sei „jene wunderbare innerliche Bildungskraft, jene unerforschliche Energie, die allein tätig, ihren Gegenstand sich bestimmt, ihn begreift, festhält — eine Person annimmt, und das Geheimnis der Individualität und Freiheit eines jeden insbesondere ausmacht: das entscheidet." Daraus erwuchs eine Festigung der einzigartigen Individualität in Moral und Geschichte: „Die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte der fortschreitenden Individuation durch den Fortschritt der Persönlichkeitswerte in den Individuen".

Das aber war genau die Stellung Fichtes zur Individualität: für ihn hatte jedes Individuum seine „Bestimmung", die es selbst, ganz allein und unvertretbar, für die übergeordnete Gesamtheit (die Fichte vorzugsweise als „Gattung" bezeichnete) zu erfüllen hat. Über diese Bestimmung hinaus oder von ihr weg etwas anderes sein zu wollen, ist nicht nur sinnlos, sondern verbrecherisch. Auf diese Einzigkeit und Unvertretbarkeit der individuellen Bestimmung, — darauf kam es für die Konsequenz der Einsicht an.

Denn das Prinzip der organischen Individualität, das Pathos der varietas rerum und der Einmaligkeit einer geschichtlichen Erscheinung, die Magie des Ursprungs und des unerforschlichen Ab-

grunds im Leben, — all das traf in Herder auf eine entschiedene Bereitschaft und die Fähigkeit, das erschütterte Gefüge des Westens vollends zu zerstören und der geschichtlichen Idee Gestalt zu geben.

Zwischen Kant und Herder mußte das (oft vermißte) gegenseitige Verständnis notwendig fehlen, da ihre Kritik aus grundverschiedenen Situationen, in grundverschiedenen Punkten ansetzte: nicht eine „Metakritik" Kants konnte also Herder ins Recht setzen, sondern nur die eigene, tief schöpferische Kritik. Der junge Herder (und ihm verdankte die Bewegung alles, während es dem alternden versagt war, noch geschichtlich zu wirken) unternahm die Destruktion des Westens nicht von den letzten geistigen Grundlagen, sondern von den geschichtlichen Erscheinungen her; er betrieb sie nicht als vorsichtig triftige Analyse, sondern als überzeugende Ironie und vernichtenden Hohn. Den Maßstab der Abwertung — auch ihm (wie Kant) halbwegs verborgen — entnahm er einem ursprünglichen Gefühl für die vorzivilisatorische Tradition: „Hätte euch der Himmel die barbarischen Zeiten nicht vorhergesandt und sie so lange unter so mancherlei Würfen und Stößen erhalten — armes, policiertes Europa, das seine Kinder frißt oder relegieret, wie wärest du mit alle deiner Weisheit — Wüste!" So regte sich in Herder erstmals der totale Verdacht gegen die Zivilisation und ihr System von geschichtsfeindlichen Scheinwerten, gegen das „Gleichgewicht" der autonomen Staaten, gegen Ruhe, Sicherheit und Status quo: „Gleichgewicht von Europa! du große Erfindung, von der kein Zeitalter vorher wußte! wie sich jetzt diese großen Staatskörper, in denen ohne Zweifel die Menschheit am besten gepflegt werden kann, aneinander reiben, ohne sich zu zerstören, und je zerstören zu können, wie wir so traurige Beispiele an der elenden Staatskunst der Goten, Hunnen, Vandalen, Griechen, Perser, Römer, kurz, aller Zeiten vor uns haben, und wie sie ihren edlen Königsgang fortgehen, diese Wassertonne voll Insekten in sich zu schlucken, um Einförmigkeit, Friede und Sicherheit zu schaffen. Arme Stadt, gequältes Dorf! — Heil uns! zur Auferechterhaltung des Gehorsams, des Friedens und der Sicherheit, aller Kardinaltugenden und Glückseligkeiten, Söldner! Verbündete! Gleichgewicht Europa's! Es wird und muß, Heil uns! ewige Ruhe, Frieden, Sicherheit und Gehorsam in Europa bleiben." Und wie dieses ‚policierte" Europa eine Wüste wäre ohne die „barbarische" Tradition, wie es eine Wüste wurde im System der traditionslosen Entartung, so verwüstet die expansive Europaflucht des Westens die Erde: krank, schuldhaft von Ursprung

her treibt sie die Entartung ins Ungemessene: „Das Zeitalter fremder Wunschwanderungen und ausländischer Hoffnungsfahrten ist schon Krankheit, Blähung, ungesunde Fülle, Ahnung des Todes". „Zu gleicher Zeit — wann ist die Erde so allgemein erleuchtet gewesen, als nun? und fährt immer fort, mehr erleuchtet zu werden. Wenn voraus die Weisheit immer nur enge national war, und also auch tiefer grub und fester anzog — wie weit gehen jetzt ihre Strahlen! Wo wird nicht, was Voltaire schreibt, gelesen! Die ganze Erde leuchtet beinahe schon von Voltaire's Klarheit. Und wie scheint dies immer fortzugehen! Wo kommen nicht europäische Kolonien hin, und werden hinkommen! Überall werden die Wilden, je mehr sie unsern Branntwein und Üppigkeit liebgewinnen, auch unserer Bekehrung reif! Nähern sich, zumal durch Branntwein und Üppigkeit, überall unserer Kultur — werden bald, hilf Gott! alle Menschen wie wir sein — gute, starke, glückliche Menschen!"

Die Entleerung des Lebens, die tiefenlose Mechanität, — das ist für Herder die Ursache für die Unvermeidlichkeit des westlichen Triumphs, und ihren Träger sah er vorzüglich in Frankreich: „Darf ich beweisen, was der neuere Witz für eine edle, mechanische Sache ist? Gibt's eine gebildetere Sprache und Periodenform, d. i. einen engern Leisten der Gedanken, der Lebensart, des Genies und Geschmacks, als bei dem Volke, von dem er sich unter hundert Gestalten am glänzendsten in der Welt verbreitet hat? Welch ein Schauspiel ist mehr Marionette eines schönen Regelmaßes; welche Lebensart mehr Äfferei einer leichten, mechanischen Höflichkeit, Lustigkeit und Wortzierde; welche Philosophie mehr das Ausgekramte weniger Sentiments und eine Behandlung aller Dinge in der Welt nach diesen Sentiments geworden, als die —? Affen der Humanität, des Genies, der Fröhlichkeit, der Tugend; und eben weil sie nichts, als das sind, so leicht nachgeäfft werden können, sind sie's für ganz Europa. —"

Der junge Herder hat es mithin klar gesagt, was das Verhängnis des Westens für Europa bedeute und worin es gelegen sei: die traditionsvergessene Ignoranz und ihre Eitelkeit, die zerstörerische Illusion ihres geschichtslosen Zustandes, die Europaflucht und ihre expansive Verheerung der Erde, die affenhafte Betriebsamkeit des westlichen Lebens. Wie aber dachte er das System der Entartung zu überwinden?

Herder errichtete von Grund auf eine neue Welt: ihr Zentrum ist die organische Individualität. Sie kann

von sich aus keine „Menschheit“ konstituieren, kein mechanisches Aggregat von gleichartigen Atomen, sondern nur eine organische Überordnung, die Herder „Nation“ nennt: „Wer bemerkt hat, was es für eine unaussprechliche Sache mit der Eigenheit eines Menschen sei, das Unterscheidende unterscheidend sagen zu können, wie er fühlt und lebet; wie anders und eigen ihm alle Dinge werden, nachdem sie sein Auge siehet, seine Seele mißt, sein Herz empfindet; welche Tiefe in dem Charakter nur einer Nation liege, die, wenn man sie auch oft genug wahrgenommen und angestaunet hat, doch so sehr das Wort fleucht, und im Worte wenigstens so selten einem jeden anerkennbar wird, daß er verstehe und mitfühle — ist das, wie, wenn man das Weltmeer ganzer Völker, Zeiten und Länder übersehen, in einen Blick, ein Gefühl, ein Wort fassen soll.“ Daß diese Nation nichts mit der gleichnamigen Idee des Westens gemein habe, erwiesen die Wesensbedingungen, unter die sie gestellt wird: individuell (im Sinne der singulären Seinsform des Einzelnen) heißt auf der Ebene der Überordnung zugleich: individuell in der Zeit, im Raum und in der unvertretbar eigenen Erfahrung: „In gewissem Betracht ist ... jede menschliche Vollkommenheit national, säkular und, am genauesten betrachtet, individuell. Man bildet nichts aus, als wozu Zeit, Klima, Bedürfnis, Welt, Schicksal, Anlaß gibt.“

In dieser Reihe ist „Klima“ der Herdersche Titel für die Gesamtheit der räumlichen Bedingungen, „Bedürfnis“ der Titel für die Notwendigkeit und den Anspruch der individuellen Anlagen, „Schicksal“ der Inbegriff eigentümlicher Erfahrung. Das Gefüge der Überordnung heißt Welt, denn es gibt hier keine „Welt“ mehr im Sinne der regionalen Verdünnung und oberflächlichen Erstreckung des Weltganzen; Welt ist vielmehr der Lebensraum der Überordnung, die geschlossene Sphäre der „Nation“, in sich beruhend und zentriert um den Mittelpunkt ihrer selbst: „Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt.“

Die sphärische Geschlossenheit einer nationalen Welt verhindert die Diffusion wurzelloser Ausdehnung und grenzt das nationale Dasein organisch in seine Welt ein; es gibt jenseits dieser Welt nichts, was noch eigentlich Schicksal werden könnte; die „Natur“ als Erzeugerin allen Lebens hat es so eingerichtet: „Sie legte Anlagen von Mannichfaltigkeit in's Herz, nun einen Theil der Mannichfaltigkeit im Kreise um uns, uns zu Händen; nun mäßigte sie den menschlichen Blick, daß nach einer kleinen Zeit der Ge-

wohnheit ihm dieser Kreis Horizont wurde. Nicht drüber zu blicken; kaum drüber zu ahnen! Alles, was mit meiner Natur noch gleichartig ist, was in sie assimiliert werden kann, beneide ich, streb's an, mache mir's zu eigen; darüber hinaus hat mich die gütige Natur mit Fühllosigkeit, Kälte und Blindheit bewaffnet, — sie kann gar Verachtung und Ekel werden — hat aber nur zum Zweck, mich auf mich selbst zurückzustoßen, mir auf dem Mittelpunkt Genüge zu geben, der mich trägt."

Die in sich ruhende, horizontal eingegrenzte Welt, bleibt naturgemäß nicht statisch, noch kann sie den Modus des „Fortschritts" in sich tragen, der keine echte Bewegung und nur Ausbreitung des Erreichten meint, indem er sich wesentlich nicht in der Zeit, sondern im Raum erstreckt: die Struktur der Bewegung entspricht vielmehr dem Grundcharakter der Individualität: als ein „W e r d e n", wie es seit Eckhart in Deutschland gedacht wurde, als „E n t w i c k l u n g", wie es im deutschen Gleichnis des Organismus vorgegeben war. Herder sah die geschichtliche Bewegtheit als „Entwicklung", wenn er die Individualität im Blick hatte, als „Fortgang", wenn er das Werden und Vergehen der Überordnung, der Welten im Großen dachte. Dann wurde ihm die Totalität des Geschehens zum mitreißenden Strom: „Siehest du diesen Strom fortschwimmen: wie er aus einer kleinen Quelle entsprang, wächst, dort abreißt, hier ansetzt, sich immer schlängelt und weiter und tiefer bohret — bleibt aber immer Wasser, Strom, Tropfe!"

Die Frage nach dem Sinn des Gesamtgeschehens drängt Herder zur Begründung einer d e u t s c h e n H u m a n i t ä t s i d e e: sie wurzelt in der Überzeugung vom immanenten Zweck der Geschichte des Einzelnen, des Menschen und der Völkergemeinschaft: „Der Zweck einer Sache, die nicht bloß totales Mittel ist, muß in ihr selbst liegen"; es wäre ein „tantalisches Schicksal", läge der Sinn der Entwicklung nicht in ihr selbst, strebte die Geschichte nach unerreichbaren Zielen, die außerhalb ihrer befestigt wären. Der Sinn des Fortgangs liegt vielmehr in ihm selbst, das Ziel der menschlichen Entwicklung ist der Mensch; allein, der Mensch in einem neuen und besonderen Sinn. Denn die Menschlichkeit des Menschen ist für Herder zunächst „das Göttliche in unserem Geschlecht", bedeutet die Teilhabe des Menschen an der Gottheit, die Herder als das Bleibende im Fluß eines ewigen Werdens verstand. Die Menschlichkeit des Menschen ist seine Göttlichkeit: das ist die deutsche

Umkehrung der Transzendenz, bezogen auf eine ursprünglich verstandene Geschichte.

Da Herder auch im „Fortgang“ des Gesamtgeschehens nicht „Menschheit“ dachte, sondern „den Menschen in allen Einrichtungen der Völker von Sina bis Rom, in allen Mannichfaltigkeiten seiner Verfassung“, meinte er ihn in seiner konkreten Situation: sie war wesentlich bedingt und verwirklicht durch Zeit und Raum, Schicksal und Klima der Nationen.

Herder, der hellhörig war für die „Stimmen der Völker“, der das Volkstum allererst entdeckte, wußte ebensowenig von der „Nation“ des Westens wie von der Menschheit; von Griechen, Römern, Slaven und Deutschen wußte er mehr als die Gesamtheit seiner Zeitgenossen. „Der Mensch“, das ist ein jeweils besonderer, ein geschichtlich und klimatisch bedingter und seine übergeordnete Besonderung ist das, was später „Volkstum“ hieß. In dieser wesentlichen Besonderung ist er das Thema der Geschichtsbetrachtung, der Träger einer Geschichte und der Sinn seiner Humanität: die Göttlichkeit des Menschen ist somit seine Art, jeweils in seiner völkischen Besonderung zu sein.

Damit war die westliche Idee einer indifferenten Menschheit zurückgenomen in eine gesamtgeschichtliche Organologie der Völker und Einzelnen; die „Humanität“ aber wurde zur wesentlichen Anlage des Volkes wie des Einzelnen, die es für beide organisch zu entfalten gilt. Wie Herder die organische Entfaltung einer derartigen Humanität dachte, hat er in allen Arbeiten seiner reiferen Zeit vielfältig gezeigt. —

Unabhängig von Herder und der gedanklichen Tradition hatte unterdessen Justus Möser, als politischer Verwalter des Bistums Osnabrück in seiner konkreten Situation erkannt, wie leer und falsch das System der westlichen Voraussetzungen sein müsse. Er zeichnete das Gegenbild einer ursprungnahen, echt traditionären Lebensverfassung, wie sie sich ihm als Ständeordnung von erbsässigen Bauern und Herrn, durchzogen von kleinen Gemeinden altbürgerlicher Art, ringsum darbot. Diese ländliche Chronik aus Westfalen gab als unmittelbare Anschauung, was Herder, beseelt von weitzügigen Gedanken und getragen von geistiger Überlieferung, zu großen Ausblicken entrollte: den Beweis, daß die „Originalität“ (als Ursprünglichkeit und Eigenart) in *Tradition und schicksalhafter Besonderung* eigentlich, d. h. geschichtlich lebe, — daß die Trennung vom Ursprung, die Einebnung, die mechanische

Vereinzelung, wie der Westen sie anstrebte, zur Erstarrung, d. h. geschichtlich zum Tode führen müsse.

Daß Möser bewußt die Tradition des deutschen Altertums, die Zeit des alten Reiches wieder herausstellte, daß er sie aus seiner westfälischen Enklave auf den Zustand des Reiches übertrug, machte ihn neben Herder zum größten Anreger der folgenden Generation, die unter dem Leitwort „Romantik" das Begonnene vollendet:

Unter dem Eindruck des Freiheitskampfes vollzog sich die große Wendung des idealistischen Geistes zum Volke. Vorab noch halbwegs befangen im Sozialbegriff des „niederen" Volkes (wenngleich von Jahn und Arndt verstanden als Träger völkischer Substanz) vertiefte sich die Idee zum Entwurf des geschichtlichen Volkes im Ganzen: der Freiherr vom Stein führte nicht nur die Reform im Geiste des Volkes sozial durch (Bauernbefreiung, Volksverwaltung der Städte), sondern legte zugleich in den „Monumenta Historiae Germanicae" den Grund zur Aufarbeitung der geschichtlichen Tradition; Niebuhr schuf die Quellenkunde als elementare Methode der Geschichtserfassung; die Heidelberger Romantiker sammelten nach der Anregung Herders deutsche Volkslieder und Volksbücher, die Brüder Grimm Märchen und Sagen, die Brüder Boisserée Kunstwerke (und Beiträge für die Vollendung des Kölner Doms); im Kreise um die Brüder Grimm begann man mit der Herausgabe mittelhochdeutscher Dichtung, und Görres hielt die erste Vorlesung über eine Wissenschaft vom Deutschtum; Savigny aber verkündete, daß auch das Recht als ein „lebendiges Gewohnheitsrecht" gebildet werden, dem geschichtlichen Anspruch des Volkes angeglichen und von jeglicher Überfremdung freigehalten werden müsse. Sein Schüler Leopold von Ranke führte schließlich die deutsche Erfahrung des Geschichtlichen auf ihren Höhepunkt und damit vom eigenen Volke weg in die „Weltgeschichte".

Zunächst aber war die ‚leere" Geschichtlichkeit des Hegelschen Universalismus durch die Entdeckung der historischen Individualität des Volkes zu einer konkreten Geschichtlichkeit der Deutschen geworden.

In einem dritten Ansatz der Deutschen Bewegung war unterdessen die Idee einer **m y t h i s c h e n** Geschichtlichkeit der Deutschen ausgebildet worden: das geschah im Mythos von Hellas.

Seit der Renaissance hatte Europa die Antike nicht mehr aus dem Blick verloren; mehr oder weniger herrschend durchwirkte sie jede Art der nachmittelalterlichen Gestaltung. Als eigentümlich erstarrter Lebens- und Stilkanon bestimmte sie den barocken Klassizismus der Franzosen bis weit ins 18. Jahrhundert, doch lebte sie auch in den Bewahrern und späteren Trägern der englischen Renaissance fort, ja, selbst noch in der trivialromantischen Gegenrichtung, sofern man auf dem Umweg über Natur und Gefühl unter so viel anderem auch Homer entdeckte: die erste Übertragung der homerischen Gesänge in eine „Nationalsprache" der Neuzeit geschah durch Pope. Nachdem, unabhängig von Pope und ohne jeden Widerhall, schon Vico in seiner Nuova Scienza deutend auf Homer verwiesen hatte, begann auch England, die Entdeckung theoretisch auszuwerten: zuerst Blackwell, dann mit größter Wirkung Young in seinem Programm der Originalität.

Die innere Bedeutung einer derartigen Homer-Renaissance erhellt erst aus einer tiefer greifenden Wandlung im Verhältnis zur Gesamtantike. Seit ihrem Untergang nämlich war sie immer nur in einem römischen Gepräge wirksam geworden: als römischer Hellenismus. Das Mittelalter kannte zwar die großen griechischen Philosophen und bediente sich ihrer; ein Bewußtsein antiker Tradition jedoch verband es nur mit Rom, mit den Kaisern, dem Imperium und insonderheit mit Augustus und seinem Zeitalter, dem die maßgeblichen Gestalter römischen Geistes angehörten: römisch gefärbt waren jene Teilwiederholungen der Antike unter Karl und den Ottonen. Die Renaissance änderte das nicht: Dante, der Vollender des Mittelalters, verpflichtete sich eindeutig dem römischen Bereich und stellte sich unter das Zeichen Virgils; Petrarca als ein Führer der Renaissance verstand nicht einmal Griechisch; man hatte vielmehr die Vorstellung von einer eigenständig römischen Kultur und an sie schloß man sich an, mit dem betonten Willen zum eigenen Ursprung (immer abgesehen von der Sonderstellung der griechischen Philosophie). Dogmatisch verfestigt wurde die humanistische Romanitas durch eine Renaissance-Ästhetik (etwa von der Art Vasaris), und Scaliger traf die für einige Jahrhunderte triftige Feststellung, daß Virgil über Homer zu stellen sei: damit war Roms Primat im Felde der Ästhetik entschieden, — auch hier

galt „Roma caput mundi". Als nach der Renaissance die stilistische Führung an Frankreich überging, erbte sich gerade die italienische, ursprünglich national gestimmte Romanitas auf eine seltsame Weise fort: das Pathos der Latinität, dieses denkwürdige Motiv der französischen Zivilisationsideologie, stammte geschichtlich aus einer nationalistischen Fehldeutung der Antike; als solches wurde es der Atem des französischen Klassizismus und überformte die europäische Auffassung vom Wesen der Schönheit. Noch lange nachdem die englische Trivialromantik Homer als „Originalgenie" entdeckt hatte und als schon weitergreifende Meinungen dahin gingen, auch für Bau- und Bildkunst ein vor-römisches Ideal zu suchen, erreichte Piranesi mit seinen Vedute di Roma (1761), die als Manifeste der antichità, ihres decoro und ihrer gravità auftraten, einen europäischen Erfolg.

Hier aber griff Winckelmann ein und vollzog die weltgeschichtliche Abkehr von Rom in der Hinwendung zum eigentlichen Ursprungsland der Antike. Er erklärte jeden römischen Stil als eine Illusion, setzte gegen das „decoro e gravità" Piranesis die „bella e nobile semplicità" Griechenlands und gab damit einer langen Folgezeit das Stichwort. Er entdeckte die seitdem verbindlichen Werte des otium divinum und der serenitas und prägte die gültige Formel: „Das allgemein vorzügliche Kennzeichen der griechischen Meisterwerke ist eine edle Einfalt und eine stille Größe, sowohl in der Stellung als im Ausdruck. So wie die Tiefe des Meeres allezeit ruhig bleibt, die Oberfläche mag noch so wüten, ebenso zeigt der Ausdruck in den Figuren der Griechen bei allen Leidenschaften eine große und gesetzte Seele."

Das erst machte die Entdeckung Homers, die in England von ganz anderen Empfindungen veranlaßt wurde, zu einem Zeitgeschehen: erst die Begeisterung für das Griechentum als „Ethos" (im griechischen Sinne der Haltung), die Winckelmann wachgerufen hatte, konnte den homerischen Gesängen (ungeachtet ihrer Originalität) ein zureichendes Verständnis bereiten. — So vollzog Winckelmann zunächst und vor allem den radikalen Bruch mit der westlich-humanistischen Überlieferung der Romanitas, das bedeutungsvolle Wesensbündnis zwischen Deutschtum und Griechentum, die sinngebende Verwandlung der englischen Sondertendenzen.

Aber er bedeutete auch mehr und auch anderes: sein ästhetisches Diktat besagte, daß, wenn die Deutschen überhaupt noch zu

einem Stil kommen wollten, sie die griechische Antike nachahmen müßten. Allerdings: er verstand darunter kein mechanisches Nachahmen, sondern innere Nachfolge (recht eigentlich imitatio in der ganzen religiösen Bedeutungsschwere eines Thomas a Kempis), ein „Denken wie sie". Dennoch blieb es eine verhängnisvolle Forderung, da denn die Deutschen niemals bereitwilliger waren als dann, wenn es galt, sich unter ein fremdes Gesetz zu stellen; das zeigte der deutsche Erfolg. Winckelmann war nicht frei vom Stileinfluß seiner Zeit, — selbst er hing noch zeitlebens ab von den Geschmacksbedingungen der Epoche und schätzte daher auch die Rokoko-Antike, die in seiner Umgebung entstand: so etwa bei Geßner, der als Dichter und Zeichner seine Griechen-Idylle durchaus im Sinne des bukolischen Arkadiens, der flachen Heiterheit und Ursprünglichkeit stilisierte. So aber insbesondere bei Wieland, dem Ausbund des deutschen Rokoko, der nun unermüdlich in großen Romanen und mythologischen Fabeln ein spätes Hellenentum mit allen Rückständen des späten Barocks und der Aufklärung verschnitt.

Einen anderen Weg nahm dagegen Klopstock. Zunächst untersuchte er zwar die Möglichkeiten der Winckelmannschen Lehre für die Dichtung; dann aber vertiefte er die Imitatio um einen letzten Grad: Nachfolge der Griechen heißt im Grunde — da die Griechen „original" gewesen seien — „original" zu sein wie sie und also frei zu „erfinden". Folgerichtig wirkte Klopstock mit seiner fast griechischen Durchgestaltung der damaligen Sprache unabsehbar auf die deutsche Wortkunst ein.

Lessing schließlich, nur wenig jünger als Winckelmann, vollzog noch einmal den gleichen Bruch mit der westlichen Romanitas: durch seinen erfolgreichen Kampf gegen das Drama des französischen Klassizismus — im Namen der wahren Antike.

So schlossen sich die Beginner der großen deutschen Dichtung: Winckelmann und Klopstock, Wieland und Lessing in der Idee einer wahren, d. h. griechischen Antike gegen die Irrlehren westlicher Latinität zusammen; ihre Idee blieb fortan ein Leitgedanke der deutschen, — doch weder jetzt noch später bewahrte sie die Kraft, eine reale Einhelligkeit des deutschen Geistes hervorzubringen, was im Ursprung der Idee begründet lag.

Abgesehen davon, daß Winckelmann bedingt blieb durch das Rokoko, hatte seine Lehre einige entscheidende Fehlerquellen: er war nicht in Griechenland gewesen, noch hatte er wirklich klassische

Originale der Griechen sehen können (er kannte außer dem römischen Stil nur Paestum); sein Verhältnis zur griechischen Antike beruhte vielmehr ausschließlich auf Sehnsucht und Einfühlung; so aber wurde es Tradition: keiner seiner vielen Jünger, obwohl alle es planten, gelangte nach Hellas, und die äußerste Nähe erreichte Goethe in Sizilien. Winckelmann irrte sich dreifach im Gegenstand seines Ideals: einmal mit seiner einseitigen Ausrichtung auf die Plastik als die primäre Gestaltung; sodann mit der falschen Vorstellung, daß die griechische Plastik (und Architektur) farblos gewesen sei; endlich mit einer Fehlbewertung griechischer Stilphasen, d. h. mit der Überschätzung des späten Kanons, der leeren Virtuosität — gegen die Archaik. (Die Folgen dieses dreifachen Irrtums zeigten sich im Klassizismus der bildenden Kunst, den Winckelmann inspirierte: er sah sein Wesen im plastischen Kontur, in farbloser Anämie und glatter Idealität.) — Das innerste Verhängnis war jedoch der Ruf zur Nachahmung selbst: er brach wieder einmal die eigene Kontinuität und das unmittelbare Verhalten zur Geschichte; als Rückkehr zum Ideal einer Vergangenheit bereitete er (wie der Ruf zur Natur) den Abweg der deutschen Romantik.

Hier ist die Schwäche der Winckelmann'schen Lehre verwurzelt: sie konnte keine Einhelligkeit bewirken, weil sie zunächst eine Brechung bewirkte oder den bestehenden Bruch vertiefte: nach dem Umbruch konnte eine gesamtheitliche Ausrichtung im Sinne des Stiles nicht mehr stattfinden. —

Die geschichtliche Erfüllung aller Tendenzen, die mit Winckelmann in Deutschland rege geworden, brachte Goethe: er war derjenige, der von sich selbst, und von dem die Zeit das Bewußtsein hatte, er sei der deutsche Grieche, — das Griechentum in der Gestalt des Deutschtums. Allerdings: Goethes Leistung und Gestalt — in einem Jahrhundert beflissener Arbeit vom Gegenstand der philologischen Akribie bis zum Inhalt eines kultischen Betriebs „verarbeitet" — finden im Zusammenhang eines deutschen Kampfes gegen den Westen genau an diesem Punkte ihren Ort. Es kann nicht Wunder nehmen, daß im Bewußtsein des vergangenen Jahrhunderts Goethe zum Inbegriff des Deutschen wurde, da dieses Jahrhundert alles das, was Goethe verkörperte, zu Ende trieb: Goethe war in einer Dimension, die er selbst, und zu seiner Zeit mit Recht, für die höchste hielt, der Gipfel des Deutschtums nicht nur, sondern (da diese Dimension anderswo nicht anerkannt war) der Geschichte

überhaupt, nämlich als „Persönlichkeit". In ihm kreuzte sich die Tradition des organischen Individualismus mit dem neuen Pathos des antiken Menschen und brachte so eine seltene Universalität der Anlagen zur Kulmination des Möglichen. Goethe ist nicht nur diese beispiellose und einmalige Persönlichkeit, — er weiß auch darum und spricht das Wissen aus und macht es für sich wie für seine Welt zum Maßstab. So lag seine Geschichtlichkeit viel weniger in seinem Werk als in seinem Leben, das die Idee der deutschen Individualität sichtbar, anerkannt und europäisch repräsentativ für die Jahrhunderte des autonomen Menschen Gestalt werden ließ.

Desto tiefer mußte sich in ihm die Problematik des geschichtlichen Bewußtseins verschränken. Man sucht den Widersinn in der Geschichte, wenn man hektisch nach Beweisen forscht, die Goethes Haltung gegen seine Zeit als gegenwartsbewußt dokumentieren sollen, — also etwa nach freundlichen Meinungen über den Freiheitskampf und unfreundlichen über Napoleon. Wenn sich solche finden, dann besagen sie nichts anderes, als daß Goethe zwar so, aber auch anders sich verhalten konnte, daß es jeweils von Bedingungen abhing, die zu vermuten man nicht geneigt ist. Was sollte, wenn solch ein Mensch ein reiches Leben lang weltselig und in bewußter Freiheit um sich blickt, sein Wohlgefallen oder seine Abwehr anderes bedeuten als das Gestimmtsein eines echt erlebten Augenblicks! — Genug: was Goethe „gesagt" hat als Meinung über die Ereignisse, ruht heute in der antiquarischen Region; was er gestaltet, das lebt, soweit es jemals lebensfähig war, heute noch; doch was es war, als gelebtes, dargestelltes Leben, bleibt unvergänglich.

Dazu hatte ihm aber nach eigenem Geständnis immer wieder das Griechische, wie er es sah, geholfen: er nahm die Botschaft Winckelmanns durchaus im Sinne eines Evangeliums auf und vergaß sie nie, auch dann nicht, wenn es zuletzt den Anschein hatte, daß er sich seiner jugendlichen und unvermittelten Begeisterung für Gotik und Altdeutsches wieder annäherte. Die Sinnerfüllung des Hellas-Evangeliums brachte ihm die klassische Reise, obwohl sie ihn wie den Vorgänger Winckelmann nicht nach Griechenland führte, ihn erst in Sizilien ahnen ließ, wie die ersehnte Urlandschaft Arkadiens möglicherweise beschaffen sei.

Und das war abermals das tief Fragwürdige in der deutschen Hellas-Renaissance: was Goethe in Italien ergriff, bezog sich, wenn

überhaupt, nur interrupt und oft verquer auf das Griechentum. Ihn ergriff Palladio, wie ihn in seinem Vaterhaus die Veduten Piranesis entzückt hatten, also der — wenngleich persönlich geniale — dritte Aufguß eines Stils; ihn ergriff die Landschaft der blauen Horizonte und weich gewellten Hügel, der ragenden Baumgruppen und verwitterten Tempeltrümmer, durchsetzt mit Herdenvieh und bukolischem Gewese, — erlebt indessen durch das barock-romantische Gemüt Claude Lorrains. Wo war hier eigentlich das Griechische? —

Legte es Goethe doch, als Meister seelischer Haushaltung, darauf an, vom Griechischen nichts „Wahres“ zu erfahren, damit das förderlich befriedigende Kultbild seines Ideals nicht entstellt werde... Das Griechische war hier „Geglaubtheit“ nach dem Sinn der Winckelmannschen Botschaft, war ein durchaus ernst genommener und echt erlebter Vorwand, — gleichwohl nur ein Vorwand, mit dem es seine verwickelte Bewandnis hatte. Am ehesten und meisten mag darin von jenem Trieb gewesen sein, den die Deutschen von jeher mit einem verzeihenden Lächeln in sich selbst gerügt haben: dem Trieb, davonzuziehen in ein schöneres Land, das immer im Süden und immer tiefer im Süden lag. Wieviel davon gerade in Goethes Sehnsucht mitschwang — und wie oft hatte er sehnsüchtig südwärts geschaut, ohne dabei an das klassische Ethos zu denken, — zeigte sich in allen Phasen der Italienreise; daß aber dieser Drang nach Süden ins Religiöse übertragen und verkleidet wurde, verflocht ihn mit seinen Wurzeln unabsehbar in die geschichtliche Situation. Schon bei Winckelmann hatte das Ethos durchaus und abermals die Züge der Verweltlichung getragen (und damit hatte Winckelmanns Konversion nichts zu tun), obwohl in einem betont heidnischen Charakter und unter dem Primat des Schönen, was ihr in diesem Bezirk die Sonderstellung gab. Bei Goethe war es offenkundig: noch vor der Reise war die an Klassizität nie übertroffene „Iphigenie“ entstanden; die in ihr verkörperte „Humanität“ aber enthielt die Moral verblichenen Christentums, in den Gebärden einer „schönen Seele“, als welche die Simplizitas bewahrter Unschuld vorgestellt wurde; diese Art „Mensch zu sein“ — und das war die kardinale Absicht — wurde infolge eines ästhetischen Erlebnisses gleichbedeutend mit „griechisch sein“.

War denn das Griechische mehr Geglaubtheit als Erfahrung, mehr „Velleität“ als Wirksamkeit, so lag der geschichtliche Sinn des Ganzen gar nicht in ihm als dem Vorgewendeten, sondern in seinem

verhüllten Ansichsein, und dort war es die noch gesunde Frühform romantischer Verhängnisse.

Nachdem Goethe von Italien zurückgekehrt war, sah er — mit Novalis zu sprechen — seine vornehmste Aufgabe in der „Revifikation“ des Griechentums; es ist hinlänglich (vor allem durch die zeitgenössischen Künster) charakterisiert worden, was Goethe im Verein mit Meyer als Kunstpublizist und Redakteur der „Propyläen“ geleistet habe: sollte der Stilverlust in seiner Zeit auch unvermeidlich gewesen sein, Goethe hat durch den Einsatz seines Ansehens mitgewirkt, das letzte geschichtliche Bewußtsein von Stil überhaupt zu zersetzen.

Daß Goethe selbst daraus gleichsam unberührt hervorging, dazu befähigte ihn wiederum seine in sich ruhende Lebensfülle; in Helena, so romantisch ihr Auftritt immer anmuten möge, war gleichwohl noch einmal Iphigenie wie Goethe selbst und damit „Stil“ als Individualgepräge. Das war seine unvergleichliche Kraft: über die innere Gebrochenheit des Et-in-Arcadia-ego hinweg „zufrieden und gesund“ zu sein.

Die Gebrochenheit im Vorgang der deutschen Hellas-Renaissance blieb indessen als Verhängnis über der Zeit: als „Historismus“ wurde sie die große Gefahr der „Romantik“. Historismus, das war die Verlorenheit an das Gewesene, die das Handeln ablenkte, den Blick verwirrte für Gegenwart und wirkliche Notwendigkeit. Noch vor solcher Entartung aber nahm die Hellas-Erfahrung eine Gestalt an, in der sich ihre tiefste Möglichkeit offenbarte, weil hier — ganz anders als bei Goethe — ein deutsches Griechentum wirklich und die Gebrochenheit zugleich schon überwunden wurde: bei Hölderlin.

Als Hyperion kam Hölderlin zu einer Verachtung der griechischen Gegenwart; in einer Strafrede gegen die Deutschen erfuhr jedoch das Volk des Dichters als die eigene Gegenwart eine gleiche Kritik: sie stützte sich — ausdrücklich oder nicht — ebenso auf den Vergleich mit der klassischen Zeit Griechenlands. Die Verachtung jeglicher Gegenwart als Wille, sie zu überwinden, gehörte zum Grundgefühl Hölderlins während vieljähriger dichterischer Arbeit. Wenn aber die Gegenwart „überwunden“ werden soll, bleibt zu fragen, wie das geschehen könne: am Ende steht hier ein Glaube, der deutscher Gegenwart aufgibt, mit dem Blick auf die klassische Antike die Zukunft zu ergreifen, da sie so ihre eigentlichste Mög-

lichkeit verwirkliche — der Glaube an eine deutsche Zukunft Griechenlands.

Immer erwog Hölderlin, den Ort des Gewesenen aufzusuchen und die eigene Gegenwart in Totenfeiern den Schatten oder ihren fortwirkenden Göttern zu weihen: sein Gedanke einer Angewiesenheit des Überirdischen auf das Gefühl der Sterblichen trug diesen Wunsch. Der Dienst an bedürftiger Vergangenheit war ihm weder ein Sammeln des Toten — darin sah schon Hyperion eine Wertschätzung der Seltenheit, die man auch „Papageien und Affen" entgegenbringe — noch ein mäßiges Behüten des Sterbenden, sondern ein Wieder-Verstehen des Gewesenen, darin sich dieses selbst erst sinngemäß vollendet: „der Künstler ergänzt den Torso sich leicht", hatte Diotima gesagt. Das also wäre eine andere Anweisung: Gegenwart als hingebende Belebung der hereinragenden Vergangenheit. Daß aber die Vergangenheit aus Liebe, in numinoser Scheu getrieben wird, gibt der Rückkehr den Ton des Verzichts und wirft einen Schatten der Pflicht über den Willen zur Gegenwart.

Das schaffende Tun, das, Vergangenes wiederholend, seine Zukunft bewirkt; der kultische Dienst am Vergangenen als sinnerfüllende Vergegenwärtigung; der Verzicht auf Vergangenes und die pflichtgemäße Bejahung der Gegenwart — das sind Stufen und Weisen, in denen Hölderlin die verachtete Zeit zu überwinden plante.

Nun ist es so, daß dabei eine Bezogenheit auf die Antike immer schon vorwaltete: die Verachtung bestimmte sich durch ein Griechenbild, das alles enthielt, was die Gegenwart vermissen ließ; die schaffenswerte Zukunft ruhte auf dem antiken Ideal, die Vergegenwärtigung lebte ausdrücklich davon, und eine Bejahung der Gegenwart konnte als Demut vor ihm verkleidet werden. Das Griechische hielt sich mithin als eine früheste Vorgegebenheit, über die hinaus nicht mehr gefragt werden kann, die aber viele Meinungen über Hölderlin als den Sänger der Griechen rechtfertigt: es machte seine Unvergleichbarkeit aus, daß er bis in die geheimsten Dinge der Sprache den Griechen näher war als je ein anderer. Diese erste und letzte Bindung des einzigen Hölderlin an die Antike kann jedoch für das geschichtliche Problem nichts mehr austragen; sie erklärt nur, warum von Beginn an ein „Hätte" und „Wäre" das Bild der klassischen Zeit durchstimmte, warum über der Landschaft des

ionischen Frühlings das „Wie vormals" leuchtete, warum es am Ende immer „zu spät" war ...

„Theoretisch" entwickelte Hölderlin früh eine eigentümliche Auffassung vom geschichtlichen Ganzen des Hellenentums: die Konzeption einer Magisterarbeit berief sich zwar noch ausdrücklich auf Winckelmann, hob aber bereits dorische und spartanische Züge von einem „abenteuerlichen Orientalismus" ab, ohne den Gegensatz zum zeitüblichen Urteil zu spüren. Hyperion stellte bewußt Sparta so gegen Athen, wie es späteren Geschlechtern selbstverständlich wurde. Athen heißt hier: ungehörte Entwicklung, gelassenes Reifen, Naivität; Sparta bedeutet Eile, Zucht, Bewußtsein, Fleiß, der die „Ordnung des Instinkts zu früh durchbrach". Aus spartanischen Merkmalen aber entstand dem reifen Hölderlin über die landläufige Vision hinweg ein antikes Vorbild, das sich vom Humanismus seiner Zeit radikal unterschied. Hyperions Deutung des hen diapheron heautō: daß sich die Gottheit in der menschlichen Schönheit selbst begegne — kehrte wieder in einer Erläuterung zu Pindar, in der die „Zucht" die „Gestalt" ist, „worin der Mensch sich und der Gott begegnen"; die Zucht wurde zum humanistischen Erziehungswert und lag in der Richtung dessen, was Hölderlin als die „abendländische junonische Nüchternheit" gegen das „Apollonsreich" stellte, ihm war das Apollinische das Ungebändigte, (eben das, was Nietzsche umgekehrt als „dionysisch" vom „Apollinischen" abhob.) Die Aufspaltung der leeren klassischen Schönheit in eine Spannung von Asiatentum — und dorischer Zucht oder abendländischer Nüchternheit war hier die geschichtliche Leistung. Gestaltet wurde diese Wertung durch Empedokles, der den panischen Aufruhr der Gegensätze in sich hat und sich vollendet, in dem, was Hölderlin mit „Zucht" meinte: „Ich will die Brust an den Freuden der Vergangenheit versuchen, bis sie Stahl wird, ich will mich üben an ihnen, bis ich unüberwindlich bin." Die konkrete Geschichtserfahrung begründete den Willen zur Härte gegen das Ideal, so allerdings, daß das Ideal selbst zum Vorbild dieser Härte wurde.

Eine Gefahr der lähmenden Übermacht des geschichtlichen Vorbildes erlebte Hölderlin ebenso hart wie die des gegenwärtigen (in seinem Verhältnis zu Schiller). Daß er die Gefahr erkannte und sich bewußt machte, zwang ihn zu den hier entwickelten Weiterungen: Nachfolge sei überhaupt erst möglich im Bewußtsein eines eigenen Weges, eigener Ursprünge und gemäßer Möglichkeiten. Verpflichtung und Verbindlichkeit bleiben bestehen, doch geht es

darum, sich selbst — auch gegen sie — zu bewahren. Hier geschah wiederum der Sprung: Hölderlin forderte, daß man zur Verwirklichung des Ziels allgemein aus der Vergangenheit lernen könne; sofern aber alle Vergangenheit für ihn die Antike blieb, galt es, von der Antike die Freiheit gegen sie zu lernen:

„Die Art des Hergangs in der Antigone ist die bei einem Aufruhr, wo es ... darauf ankommt, daß jedes als von unendlicher Umkehr ergriffen und erschüttert in unendlicher Form sich fühlt, in der es erschüttert ist. Denn vaterländische Umkehr ist die Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen. Eine gänzliche Umkehr in diesen aber ist, sowie überhaupt gänzliche Umkehr, ohne allen Halt, dem erkennenden Menschen unerlaubt. Und in vaterländischer Umkehr, wo die ganze Gestalt der Dinge sich ändert und die Natur und Notwendigkeit, die immer bleibt, zu einer anderen Gestalt sich neiget, sie gehe in Wildnis über oder in neue Gestalt, in einer solchen Veränderung ist alles bloß Notwendige parteiisch für die Veränderung; deswegen kann, in Möglichkeit solcher Veränderung, auch der Neutrale — nicht nur der, der gegen die vaterländische Form ergriffen ist — von einer Geistesgewalt der Zeit gezwungen werden, patriotisch gegenwärtig zu sein."

Daß Hölderlin über die Dichtung zu solchen Erwägungen kam, ist nicht nur keine Einschränkung, sondern ein Ausweis ihrer totalen Bedeutung. In diesem — also entscheidenden — Punkte zeigte er die Geltungsgrenzen des Vorbildes: Wir „lernen nichts schwerer als das Nationale frei gebrauchen. Das Eigene muß so gut gelernt sein wie das Fremde. Deswegen sind uns die Griechen unentbehrlich. Nur werden wir ihnen gerade in unserem Eigenen, Nationellen nicht nachkommen, weil, wie gesagt, der freie Gebrauch des Eigenen das schwerste ist". Abermals verweisen die Griechen von sich aus auf sich selbst, wo es darum geht, das Eigene und Nationale zu handhaben. Paradox gefaßt: das Vorbild der Antike verlangt als Vorbild, sich von ihm zu lösen.

Hölderlins „Humanismus" sah zuletzt den höchsten Wert in einer Zucht, die sich auch gegen die Antike bewähren kann: die Übermacht des Vorbildes führte ihn dazu, gerade die Freiheit gegen das Vorbild ihm selbst abzulernen; die Bejahung des „Nationalen" endete bei der Feststellung, daß eine Trennung vom Vorbilde durch es selbst aufgegeben sei. In verschiedener Hinsicht wuchs also in Hölderlin der Wille zur Distanz, und zwar auf dem Grunde seiner vorgängigen unüberholbaren Verbundenheit mit ihr; denn es war

weder Witz noch Zufall, daß seine Argumente gegen das griechische Vorbild aus diesem sich ableiteten, — es war vielmehr das Widerspiel zwischen der eigenen, nicht weiter aufzulösenden Anlage und seinen Erfahrungen oder Einsichten. Er nannte es „gefährlich, sich die Kunstregeln einzig und allein von griechischer Vortrefflichkeit zu abstrahieren. Ich habe lange daran laboriert und weiß nun, daß außer dem, was bei den Griechen und uns das Höchste sein muß, nämlich dem lebendigen Verhältnis und Geschick, wir nicht wohl etwas gleich mit ihnen haben dürfen". Die Gemeinsamkeit, die hier übrig bleibt, betrifft das Vergleichbare des jeweils nationalen Schicksals, das Hölderlin als ursprüngliche Anlage verstand.

So empfing der Mythos von einer deutschen Zukunft Griechenlands seinen konkreten Sinn aus der Einsicht, daß die Antike, als Urbild einer geschichtlichen Welt, gerade dazu nötigte, „patriotisch gegenwärtig" zu sein, — d. h. sich nicht an Gewesenes zu verlieren, sondern es als mythisches Bewußtsein dahin wirken zu lassen, daß die geschichtliche Gegenwart des eigenen Volkes angemessen gestaltet werde.

Diese Deutung des Hellas-Mythos drang jedoch nicht in das Bewußtsein der Zeit, da Hölderlin nicht „öffentlich" war; sie blieb überformt vom „Klassizismus" der anderen, der sich gleichwohl nicht zum echten Mythos verdichtete.

Wenn der Mythos von Hellas nur verborgenerweise eine Geschichtlichkeit des Deutschtums konkret werden ließ, — war nicht die Dichtung abermals und im ganzen dazu berufen, das Verbindliche zu „sagen", und wo stand sie überhaupt um diese Zeit? —

Das französische Barock, seinem Wesen nach eher Spätrenaissance, fand die ihm gemäße Poetik in einer klassizistischen Regeldetri. Ihr Hauptvertreter, Nicolas Boileau, leitete die Prinzipien seiner Schönheitslehre von den Grundgedanken des aufklärerischen Rationalismus ab: das Fundament ist la raison oder der bon sens; darin enthaltend und einander gleichend: das Wahre, Schöne und Gute, — „rien n'est beau que le vrai". Das Kriterium der Wahrheit aber ist — streng cartesisch gedacht — ihre allgemeine Geltung; für die poetische Technik selbst sind die Regeln der Antike maßgeblich.

So etwa die ästhetische Normaldoktrin der Aufklärung, wie

sie sich in Deutschland auszubreiten begann. Dagegen richtete sich die englische Trivialromantik mit einer Theorie von Natur und Ursprünglichkeit; sie wollte für die Dichtung genau das gleiche wie für den Garten: gegen den regelhaft verschnittenen Park einer klassizistischen Tragödie den ungehemmten Wildwuchs der „Natur".

Vor diesem Hintergrund spielte sich der Streit ab, mit dem man gemeinhin die Deutsche Bewegung als dichterisches Ereignis beginnen läßt: auf der einen Seite Gottsched, mit dem Blick auf die klassizistischen Franzosen, willens, das „schwülstige" Barock zu überwinden, — auf der anderen Seite die „Schweizer", eine Gruppe von Ästhetikern und Dichtern der deutschen Schweiz, die mit dem Blick auf England eine Erneuerung des Stils herbeizuführen gedachten. Gottsched stand mit seinen Meinungen durchaus auf dem Boden der Zeit, d. h. er wollte mit Hilfe westlicher Fortgeschrittenheit der zurückgebliebenen Literatur der Deutschen aufhelfen; er wollte Literatur züchten, wie er die Frauen bilden, die Bühne reinigen, die Rhetorik verbessern, die Aufklärung verbreiten wollte; er war der Doktrinär einer Aufklärung von extrem preußischer Nüchternheit.

Die Gegenprinzipien der Schweizer beruhten durchweg auf den Entdeckungen der Engländer; aus der Schweiz kam daher eine „Entdeckung", die denen der Engländer durchaus ebenbürtig und gleichgeartet war, nämlich die Entdeckung der Alpen, dieser früher höchst unbehaglichen, mißtrauisch beargwöhnten, nur gezwungenermaßen durchquerten Gebirgswelt, — entdeckt nicht etwa als Gebiet der Forschung und gewinnbringenden Bearbeitung, sondern als grandiose Kulisse der Empfindungen (Albrecht von Haller).

Die Lage der deutschen Dichtung selbst war zu dieser Zeit (nach den letzten Äußerungen des Barocks) noch durch Rokoko und Rationalismus, in Mitteldeutschland außerdem durch den Einschlag vaterländischer Begeisterung für Friedrich den Großen gekennzeichnet. Friedrich aber hielt sich in Sachen des Geschmacks (und mehr war ihm die Dichtung nicht) an den französischen Zeitgeist und stand nach eigenen Worten vor einer klassischen Dichtung der Deutschen wie Moses vor dem gelobten Lande, — allerdings ohne es zu erkennen. Das vaterländische Thema war ohnehin nur als eines unter anderen im Schwange, und das bei solchen Poeten, die im Zeichen eines mißverstandenen Anakreon ein Leben leichter Genüsse priesen, — die (nach Goethe) „immer wieder Wein und Mädchen" besangen, obwohl sie nur Rokokobürger waren und das

wohl wußten. Sie entbehrten in ihrer harmlosen Verkleidung keineswegs der Liebenswürdigkeit — wie etwa gerade Gleim, der den preußischen „Grenadier“ in die Literatur einführte, oder Ewald von Kleist, ebenfalls fritzisch gesonnen und bewährt.

Lyrik und Kleinform, — etwas anderes kannte das Rokoko kaum, wenn man absieht von der spätbarocken Situation des Südens (etwa Wiens), wo das Barock noch schöpferisch war. —

Nach dem Streit der Theorien wurde dann die dichterische Überwindung des Westens durch einige große Beginner eingeleitet: Wieland, obwohl der Jüngste unter ihnen, stand dem Vergangenen noch am nächsten, und seine Leistung war Verdeutschung, Anverwandlung des Fremden. Im Anfang durch den Pietismus bestimmt, wurde er unter dem Einfluß des französischen Westens zum Repräsentanten eines deutschen Rokoko: Heiterkeit und leichte Grazie, überlegenes „Räsonnement“, Witz, Scherz und beschwingte Ironie, spielerische Erotik und Formvollendung in dieser Lage — das war seine Art und bewirkte eine angemessene, von der Herrschaft der Größeren kaum beeinträchtigte Popularität. Denn er (und nicht erst Goethe) begründete den Ruf Weimars in Deutschland und beherrschte von hier aus mit seinem „Teutschen Merkur“ für ein halbes Jahrhundert die literarische Urteilsbildung.

Lessing entfaltete sich unterdessen zu einer eigenen Macht in Deutschland: mit der englischen Gegenrichtung verband ihn früh der Wille, die literarische Konvention durch Gefühl und Bürgerlichkeit zu überwinden; nachdem Gellert den sentimentalen Roman Richardsons eingeführt hatte, verfuhr Lessing so mit dem bürgerlichen Drama Lillos, und — obwohl andererseits unter dem geistigen Einfluß des Westens Träger einer deutschen „Aufklärung“ — überwand er beides durch einen ungewöhnlichen Patriotismus. Das bekundete sich einmal in seinem Wahlpreußentum, das ihm gleichwohl ermöglichte, im gesamtdeutschen Sinne reichsbewußt zu sein: nachdem er als Sekretär Tauentziens im preußischen Kriegsdienst gestanden hatte, gestaltete er preußisches Wesen in „Philotas“ und „Minna von Barnhelm“, wo er zugleich mit der symbolischen Verbindung von Preußen- und Sachsentum für eine überstämmische Deutschheit warb; — sodann in seinem Kampf gegen den französischen Klassizismus, den er im Namen einer wahren Antike geführt, aber über Winckelmann hinaus auf eine völkische Dichtung, auf das „Nationaltheater der Teutschen“ ausgerichtet hat. Und das war seine dauernde Leistung für den Deutschen Aufstand: die

kritisch meisterhafte Vernichtung der französischen und Vorbereitung einer künftig deutschen dramatischen Dichtung, am Beispiel verbildlicht in „Emilia Galotti“, die ein Vorbild aller späteren Dramatik blieb.

Der Zukünftigste unter den Beginnern war aber Klopstock: früh angeregt durch die Schweizer und über sie durch die Engländer, plante er eine Erneuerung deutscher Dichtung aus dem Geiste des heroischen Epos, — so daß sich sagen ließe, diese sei durch bewußten Entschluß entstanden. Die letzte Anregung gab ihm der Pietismus seiner Ursprungswelt: nachdem er geschwankt hatte, ob er (als Quedlinburger Niedersachse) Heinrich I. oder aber (als pietistischer Christ) Christus zum Gegenstand des Epos machen solle, entschied er sich für den ‚Messias“. In diesem Weltgedicht, erschienen unter der leidenschaftlichen Anteilnahme Deutschlands, war die Erneuerung der deutschen Dichtung aus epischem Geiste geschehen; ein neuer Geist von visionärer Innerlichkeit und Bildungskraft war aufgebrochen, — neue Gewalt hatte die deutsche Sprache ergriffen, sie von Grund auf verwandelt und ihr Möglichkeiten eröffnet, die noch heute nicht erschöpft sind, und von Goethe bis Nietzsche waren sich alle Stilisten von Rang dieses Erbes bewußt. Vor dem Hintergrund des Rokoko wirkte der Messias in seinem hohen Prunk, in seiner aufgetürmten Schwere und gespannten Fügung wie ein neues Barock, doch er kontinuierte nur, was vom Barock her über ihn und Hölderlin und Kleist bis in die Moderne hereinragt: die tektonische Auffassung der Wortkunst. Auch seine Frömmigkeit war nicht die des Barocks, nicht dualistisch (im Gegeneinander von Weltfreude und Eschatologie), noch theatralisch (im Pathos der Transzendenz) sondern ein Ergebnis des Pietismus — nach innen zurückgenommen, panisch und einigend. In dieser Haltung prägte Klopstock das Bewußtsein vom Priestertum des echten Dichters, eine Idee, die es außerhalb Deutschlands nirgends — es sei denn im vorklassischen Griechenland (Pindar) gegeben hat. Klopstock wußte es selbst, und es ist kein Zweifel, daß er, in dessen Horizont der französische Klassizismus gar nicht mehr auftrat, der englischen Literatur verpflichtet war; und gerade aus dieser Verpflichtung entwickelte er sein vaterländisches Pathos: schon 1752 schuf er die Ode vom „Streitlauf“ der deutschen Muse mit der englischen, der ohne Entscheidung endete; später verkündete er ein herrisches Gefühl der Überlegenheit gegenüber den Engländern, predigte die Ewigkeit des Reiches, den „tausendjährigen

Ruhm“ und die späte Abkünftigkeit der übrigen Nationen. Schließlich wandte er sich schroff gegen die Englandbegeisterung seiner Zeitgenossen und vollzog unter dem Titel „Wir und sie“ eine endgültige Trennung von der überfremdenden Macht.

„Sie sind sehr reich! und sind sehr stolz!
Wir sind nicht reich! und sind nicht stolz!
Das hebt uns über Sie!
Wen haben Sie, der kühnen Flugs,
Wie Händel Zaubereyen tönt?
Das hebt uns über Sie!“

In seiner Verklärung Deutschlands aber fand er Worte, über die nach ihm nur Hölderlin verfügte:

„Nie war gegen das Ausland
ein anderes Land gerecht wie du.
Sei nicht ungerecht! Sie denken nicht edel genug,
zu sehen, wie schön dein Fehler ist.
Einfältiger Sitte bist du und weise,
bist ernsteres, tieferes Geistes,
Kraft ist dein Wort, Entscheidung dein Schwert.
Doch wandelst du es gern in die Sichel und triefst
wohl dir! vom Blute nicht der andern Welten.“

Mit Klopstock begann die dem deutschen Aufstand gemäße Dichtung: sie brachte die Erfüllung jener theoretischen Anregungen, die im Kampfe gegen Gottsched und die Franzosen geläufig geworden waren, und machte sie zugleich überflüssig; sie stand nicht mehr unter dem Einfluß Frankreichs, und das Vorbild Englands überwand sie in der fortschreitenden Ausbildung eines völkischen Selbstbewußtseins. Für die Dichtung als solche bedeutete Klopstock eine neue Sprache, eine neue Sicht der Welt und Verinnerlichung, eine neue Auffassung vom Wesen des Dichters und eine sprunghafte Steigerung des Könnens, welche gleich an den Beginn der Bewegung einen Gipfel setzte.

Der Beginn einer großen Dichtung, hervorgerufen — wie der Idealismus — durch einen Aufstand gegen den Westen, zeigte in der Folge jene Fülle der Gestaltung, die an Höhe und Reichtum keinen Vergleich mehr zuläßt. Nachdem zunächst (unter englischer Anregung) der französische Westen und durch die eigenständige Leistung auch der englische Westen überwunden war, entfaltete sich das Deutschtum ungehemmt und nach eigenen Gesetzen. Was dabei in stets erneuten Versuchen, in überholender Bewegung und rast-

loser Unruhe bleibend gewirkt wurde, das bedarf keiner aktiven Erinnerung mehr, weil es heute noch im allgemeinen Bewußtsein lebt.

Dagegen bedarf es der Verweisung, ob und wie der vielfältige Beginn — als Gedanke, Gefühl, Geglaubtheit und Gestalt — zum totalen Sinn kam, ob und wie er gegen den Andrang des Westens bewahrt wurde.

Ein Andrang des Westens, das war wiederum die französische Revolution von 1789; sie rief die gesamte Jugend der deutschen Bewegung auf den Plan, da sie die erstarrten Systeme des barocken Staates durch eine längst ersehnte Volksordnung zu ersetzen schien. Noch war der deutsche Aufstand nicht weit genug vorgetragen, als daß die Ursprünge und Gründe dieser Revolution in Deutschland hätten gesehen werden könen; doch gleichwohl verharrte keiner der deutschen Enthusiasten in seiner Begeisterung: Klopstock selbst gab noch das Zeichen, sowohl für den Freiheitsüberschwang wie für die Ernüchterung, — denn das war die allgemeine Form des Umschlags. Unter diesem unmittelbar politischen Zwange besann sich auch Schiller, nachdem er mit erhabenen Worten (von den „Räubern" bis zu „Don Carlos") die revolutionäre Idee verkündet hatte, auf den deutschen Beruf zur Geschichtlichkeit. Er stellte die Ausgangslage einer künftig politischen Erziehung als einen Zustand dar, den er „ästhetisch" nannte und als eine Verfassung der „aktiven realen Bestimmbarkeit" deutete. Das hieß: der Mensch wurde und wird dann geschichtsfähig, wenn er in der Überwindung seiner anfänglichen (tierisch - naturhaften) Bindungen eine Freiheit erreicht, die auf dem alleinigen Grunde der Selbstheit sich für neue Bindungen offenhält; er wurde und wird aber erst dann wahrhaft geschichtlich, wenn er in diesem Zustand der Freiheit „seine Sache" übernimmt, nämlich: sich selbst bindet an die Verwirklichung seiner Gemeinschaft, — das ist seine letzte Bestimmung. So vollzieht er den Schritt von der anfänglichen „Barbarei" (der Natur) zur Kultur und daher übernahm bei Schiller die „Kunst" (im weitesten antiken Sinne verstanden als die planmäßig herrschaftliche Arbeit des Menschen im Gesamtbereich des Seins) ihre entscheidende Funktion: als Erziehung zum höchsten Sinn dieser Arbeit schafft sie den Zustand, der den Menschen befähigt, in der Verwirklichung seiner Gemeinschaft geschichtlich zu werden.

Schiller hatte in diesem Ansatz seine jahrelange Arbeit an der kantischen Idee ausgewertet: von Kant kam ihm die Einsicht, daß

zwischen der Erfahrungswelt der menschlichen Vernunft und dem freien Tun des intelligiblen Charakter das Reich des Geschichtlichen, der künstlerischen ebenso wie der politischen Gestaltung, liegen müsse. Das bewog ihn zu der Wendung, die er um diese Zeit seinem Schaffen gab, die ihn erst jetzt auf die Höhe der Zeit führte: erst „Wallenstein“ und „Demetrius“ waren „geschichtliche“ Tragödien im Sinne des deutschen Aufstandes; erst „Wilhelm Tell“ war „geschichtlich“ im Sinne der unmittelbaren Gegenwärtigkeit: hier wirkte die Macht des Idealismus. —

Schiller erlebte nicht mehr den erneuten Vorstoß des Westens, der als Invasion die bisherige Form der Einwirkung so brutal machte, daß auch die Letzten im Volke von der Notwendigkeit des Aufstandes ergriffen wurden. Gezwungen von solcher Not, wandte sich, wie Schiller, sein größter Gegenspieler im Felde der Tragödie von der „interesselosen“ Gestaltung eigenen Wollens ab zum geschichtlichen Eingriff: damit ist nicht Kleists Versuch zur unmittelbaren Aktualität (in Zeitung und Flugschrift) gemeint, denn so konnte die deutsche Sache nicht vorgetrieben werden; sondern im verkleideten Aufruhr seiner „Hermannsschlacht“, in der geschichtlichen Problematik des „Prinzen von Homburg“ wirkte abermals die Macht der Deutschen Idee und schuf geschichtliche Dichtung: nur in diesem Betracht, eingefügt in die gültige Gestalt, entschied damals die Geschichtlichkeit über den Anteil am Deutschen Aufstand. Dafür gab ein Beispiel der mit Kleist befreundete Caspar David Friedrich: auch bei ihm der verkleidete Aufruhr, hineingesehen und gebannt in die Magie des Ursprungs. Die große Verinnerlichung und Einweltlichung der Transzendenz, gestaltet in einer Dimension, die man nach allen Anzeichen für verschlossen halten mußte.

Doch weder er, dessen Mittel „intim“ blieb, noch auch Kleist, dem sich das öffentliche Bewußtsein versagte, und kein anderer im Bereich der symbolischen Gestaltung konnte leisten, was in diesem Augenblick geschichtlich erfordert wurde: den öffentlichen, weithin wirksamen Einsatz der deutschen Idee für den Kampf gegen die westliche Invasion. Und das war die Tat Fichtes.

Er vollzog nun noch einmal nach Kant und Herder und den Beginnern der Dichtung die Destruktion der westlichen Welt. Sein Zusammenhang war der des höchsten Gedankens, doch nicht mehr im Verstande Kants, sondern gemäß dem eigenen Idealismus der

freien Tat: aus ihm entwarf er konstruktiv die Form eines geschichtlichen Ablaufs, der aus dem Urzustand ungeschiedener Vernunftfreiheit durch die Verfallsphasen (der von der Vernunft geschiedenen Freiheit) zur neuen Richtung der Prinzipien aufsteigen sollte. In der Mitte dieses Geschehens beraumte er die geistige Welt des Westens an, wie sie sich im 18. Jahrhundert endgültig gebildet hatte, und löste sie (verkleidet) auf unter dem Begriff des „gegenwärtigen Zeitalters".

Der Ansatz seiner Destruktion ist nochmals neu: er gibt nichts anderes als eine nüchtern phänomenologische Ableitung aller geistigen Voraussetzungen des Westens, denn ihm geht es nicht mehr, wie seinem Wegbereiter Kant, um die Enthüllung eines inneren Fehlers, sondern um Distanz und Vernichtung. Es kommt demnach darauf an, die „Grundzüge" der westlichen Welt im Sinne Fichtes erneut und wörtlich bewußt zu machen.

Als sinnfälligster Grungzug erscheint das Streben nach Sekurität, nach Sicherung des Nutzens, der das einzige Lebensziel darstellt; die Mittel der Sicherung gibt die eigens dazu gebildete Technik, getragen von einem durchschnittlichen, ignoranten und alles erklärenden Verstande, dem common sense:

Das „einem solchen Zeitalter allein übrigbleibende individuelle und persönliche Leben ist bestimmt durch den Trieb der Selbsterhaltung des Wohlseins; weiter aber als bis zu diesem Triebe geht im Menschen die Natur nicht. Sie, welche dem Tiere noch einen besonderen Instinkt für die Mittel seiner Erhaltung und seines Wohlseins gab, ließ hierin den Mensch beinah ganz leer ausgehen und verwies ihn darüber hinaus an seinen Verstand und seine Erfahrung; und es konnte nicht fehlen, daß sich diese letzteren im Verlaufe der Zeiten während der ersten beiden Epochen ausbildeten und allmählich zu einer stehenden Kunstfertigkeit erwuchsen, — nämlich der Kunstfertigkeit, die Selbsterhaltung und das persönliche Wohlsein möglichst zu befördern. Diese Art von Vernunft, diese Masse von Begriffen, nämlich die in dem allgemeinen Zeitbewußtsein liegenden Resultate der Kunstfertigkeit, dazusein und wohlzusein, werden es sein, welche das dritte Zeitalter vorfindet; diese Art von Verstand wird der gemeine und gesunde Menschenverstand sein, der ihm ohne Arbeit und Mühe, als ein väterliches Erbteil zukommt, und mit seinem Hunger und Durste zugleich ihm angeboren wird, und welchen es nun als den sicheren Maßstab alles Seienden und Geltenden anwendet."

Daraus folgt, daß einem derartigen gemeinen Verstande kein anderes Erkenntnismittel zu Gebote steht als das der sinnlichen Erfahrung, d. h. zur Sekurität, zur Technik und zum common sense gehört der Empirismus: „Es ist daher ganz natürlich und notwendig, daß von einem Zeitalter, dessen ganzes Weltsystem lediglich durch die Mittel der persönlichen Existenz erschöpft wird, die Erfahrung, als die einzig mögliche Quelle aller Erkenntnis, angepriesen werde, indem ja allerdings jene Mittel, welche allein dieses Zeitalter bestimmen will und kann, nur durch die Erfahrung erkannt werden. In der bloßen Erfahrung, — von welcher sodann sorgfältig die Beobachtung und das Experiment unterschieden werden muß, denen stets ein Begriff a priori, nämlich dasjenige, wonach gefragt wird, beigemischt ist, — in der bloßen Erfahrung kommt nichts vor, als die Mittel der sinnlichen Erhaltung; und umgekehrt, diese Mittel können allein durch die Erfahrung erkannt werden: daher gibt allein die Erfahrung dem Zeitalter seine Welt, und wiederum deutet seine Welt hin auf die Erfahrung, als ihren einigen Urquell, und so geht beides durcheinander auf. Darum ist ein solches Zeitalter genötigt, alles von der Erfahrung unabhängige A-priori, oder die Behauptung, daß schlechthin aus der Erkenntnis selber, ohne alle Beimischung sinnlicher Gegenstände, neue Erkenntnis quelle und fließe, durchaus abzuleugnen und zu verlachen. Wären ihm Ideen einer höheren Welt und Ordnung aufgegangen, so würde es leicht begreifen, daß diese durchaus in keiner Erfahrung begründet seien, indem sie über alle Erfahrung hinausgehen. Oder hätte es auch nur das Glück, ganz tierisch zu sein, so hätte es nicht nötig, die Begriffe seiner Welt, d. h. die Mittel seiner sinnlichen Erhaltung, erst mühsam durch die Erfahrung aufzusuchen, sondern es hätte dieselben im tierischen Instinkt a priori, indem in der Tat der weidende Stier auf der Wiese diejenigen Gräser unberührt läßt, die seiner Natur zuwider sind, ohne sie je gekostet und ihre Schädlichkeit durch die Erfahrung gefunden zu haben, und die ihm zuträglichen gleichfalls ohne alles vorhergehende Probieren zu sich nimmt: mithin, wenn man ihm Erkenntnis zuschreiben will, allerdings eine Erkenntnis schlechthin a priori und unabhängig von aller Erfahrung besitzt. Nur in dem Mittelzustande zwischen Menschheit und Tierheit wird dasjenige, worin unsere Gattung dem Tiere nachsteht, und über dessen Entbehrlichkeit sie, ohne ihr Apriori für eine ewige Welt, das geringste Insekt beneiden müßte, — wird, sage ich, die Erfahrung zur Krone und zum Preise der Menschheit herauf-

erhoben, und kühn ausfordernd tritt ein solches Zeitalter auf, und fragt: es möchte doch nur wissen, wie irgendeine Erkenntnis außer durch Erfahrung möglich sei? — gleich als ob bei dieser Frage wohl ein jeder erschrecken und in sich gehen, und keine andere Antwort geben würde, als die begehrte."

Das System der Empire, Technik und Sicherheit verlangt weiter die absolute Geltung einer Religion des Nutzens; sie wird gefördert durch die Einebnung des Besonderen und die Säkularisation des Höchsten: „In Absicht seiner Einwirkung auf die Natur, und des Gebrauches ihrer Kräfte und Produkte wird ein solches Zeitalter überall nur auf das unmittelbar und materiell Nützliche, zur Wohnung, Kleidung und Speise Dienliche sehen, auf die Wohlfeilheit, die Bequemlichkeit, und wo es am höchsten sich versteigt, auf die Mode; jene höhere Herrschaft aber über die Natur, wodurch der widerstrebenden das majestätische Gepräge der Menschheit als Gattung, ich meine das der Ideen, aufgedrückt wird, und in welcher Herrschaft das eigentliche Wesen der schönen Kunst besteht, wird es nicht kennen, oder, falls es durch einzelne geistvolle Individuen daran gemahnt würde, sie verlachen, als eine Torheit und Schwärmerei; und so wird sich ihm auch die etwa in ihrem mechanischen Teile noch übriggebliebene Kunst zu einem neuen Gebiet für die Mode, und zum Werkzeug eines wandelbaren und darum keineswegs der Ewigkeit der Idee angemessenen Luxus umschaffen. In Absicht der gesetzlichen Verfassung der Staaten und der Regierung der Völker wird ein solches Zeitalter entweder, von seinem Hasse gegen das Alte getrieben, auf luftige und gehaltleere Abstraktionen Staatsverfassungen aufzubauen, und durch weitschallende Phrasen, ohne eine feste und unerbittliche äußere Gewalt, entartete Geschlechter zu regieren unternehmen; oder es wird, von seinem Abgott, der Erfahrung gehalten, bei jedem großen oder kleinen Vorfalle, schon im voraus überzeugt, daß es sich selber nichts aussinnen könne, eilen, die Chronikenbücher der Vorwelt nachzuschlagen, zu lesen, wie diese sich in ähnlichen Lagen benommen, und daher das Gesetz seines Verfahrens sich holen; und auf diese Weise seine politische Existenz aus den bunt aneinander gereihten Stücken verschiedener abgestorbener Zeitalter zusammensetzen, laut dadurch bekennend sein eigenes klares Selbstbewußtsein seiner Nullität. In Absicht der Sittlichkeit wird es das für die einzige Tugend anerkennen, daß man seinen eigenen Nutzen befördere, anfügend höchstens, entweder ehrenbalber oder aus Inkonsequenz, den

des anderen, — es versteht sich, wenn er dem unseren nicht entgegen ist; und für das einzige Laster seines Vorteils zu verfehlen. Es wird behaupten, — und da es ihm nicht schwerfallen kann, für jede mögliche Handlung eine unedle Triebfeder zu finden, indem es ja das Edle durchaus nicht kennt, — es wird sogar beweisen, daß wirklich alle Menschen, die jemals gelebt haben und leben, also gedacht und gehandelt haben, und daß es überhaupt keinen anderen Antrieb im Menschen gebe, als den des Eigennutzes, beklagend diejenigen, welche noch etwas anderes in sich annehmen — als arme Toren, welche die Welt und die Menschen nur noch nicht kennen. Was endlich die Religion anbetrifft, so wird auch diese sich ihm in eine bloße Glückseligkeitslehre verwandeln, bestimmt, uns zu erinnern, daß man mäßig genießen müsse, um recht lange und recht vieles zu genießen; ein Gott wird ihm nur dann da sein müssen, damit er unser Wohlsein besorge, und bloß unsere Bedürftigkeit wird es sein, die ihn ins Dasein gerufen und ihn zu dem Entschluß gebracht, existieren zu wollen. Was es von dem übersinnlichen Inhalte eines etwa vorhandenen Religionssystems allenfalls noch beibehalten will, wird diese Schonung ganz allein dem Bedürfnisse eines Zaums für den ungezügelten Pöbel, dessen der Gebildete nicht bedarf, und dem Mangel eines zweckmäßigeren Ergänzungsmittels der Polizei und des gerichtlichen Beweises verdanken."

Das bisher umrissene System bedarf einer ungehinderten L i b e r a l i t ä t in Sachen des Denkens und der Meinungsäußerung: „Das eigene Begreifen, als solches, ist dem Zeitalter das höchste; dieses Begreifen hat daher Recht über alles, und wird das erste, ursprüngliche, durch kein anderes Recht zu beschränkende Recht. Daher entspringen nun die alles sich unterwerfenden Begriffe von Denkfreiheit und von Freiheit des Urteils der Gelehrten und von der Publizität. Man zeiget dem einen, daß abgeschmackt, lächerlich, unsittlich und verderblich ist, was er vorgebracht hat: — das tut nichts, antwortet er, ich habe es ja doch gedacht, und ganz allein auf meine eigene Hand mir es ausgedacht; und gedacht zu haben, ist immer ein Verdienst, weil es doch immer einige Mühe kostet; und der Mensch muß die Freiheit haben, zu denken, was er will: — und dagegen läßt nun freilich sich nichts weiteres sagen. Man zeigt einem anderen, daß er die allerersten Begriffe einer Kunst oder einer Wissenschaft, über deren Produkte er ein langes und breites geurteilt, nicht kenne, und daß dieses ganze Gebiet für ihn völlig unsichtbar sei: — so, antwortet er, will man etwa dadurch still-

schweigend zu verstehen geben, daß ich unter diesen Umständen gar nicht hätte urteilen sollen? Man muß doch gar keinen Begriff von der Freiheit des Urteils der Gelehrten haben. Sollte man allemal erst lernen und verstehen, worüber man urteilt, so würde ja dadurch die unbedingte Freiheit des Urteils gar sehr bedingt und beschränkt; und es würden sich sodann äußerst wenige finden, die da urteilen dürften, — da doch die Freiheit des Urteils darin besteht, daß jedermann schlechthin über alles urteilen möge, ob er nun es verstehe oder nicht. — Es ist einem Manne vielleicht in einer Gesellschaft von wenig Freunden, eine Äußerung entschlüpft, von der sie vermuten, daß er die Bekanntschaft derselben ungern sehen werde. Nach einigen Wochen schwitzten die Druckerpressen, um vor Welt und Nachwelt die merkwürdige Tatsache zu verkünden. Die Journale nehmen Partei — für und wider: ausführlich auseinandersetzend und erforschend, ob er es gesagt oder nicht, vor welchen Personen eigentlich er es gesagt, wie die Worte in der Tat gelautet, unter welchen Bedingungen er etwa noch halb angebrannt zu entlassen, oder unwiderruflich zu verdammen sei. Der Schuldige muß sich eben stellen, und er hat von Glück zu sagen, wenn nach einigen Jahren seine Sache über einer anderen vergessen wird. Man hüte sich, hierbei zu lächeln; denn man würde dadurch nur zeigen, daß man gar keinen Sinn für den hohen Wert der Publizität hätte. Falls aber gar jemand, der vor den Richterstuhl dieser Publizität eingerufen ist, es verschmähte sich zu stellen, so werden sie ganz irre in ihren Begriffen, und sie werden sich über den widernatürlichen Mann, der es über sich vermag, ihr Richteramt nicht zu respektieren, wundern bis an das Ende ihrer Tage. Sie haben es ja gedacht, — was viele sagen, wenigstens die Miene angenommen, als ob sie es dächten. Wie könnte doch ein vernünftiger Mensch diesem ihrem Denken die ehrfurchtsvolle Unterwerfung versagen?"

Die hemmungslose Entleerung des Lebens führte im System des Westens zwangsläufig zur Dialektik des Ersatzes: „Nichts gelten zu lassen, als was es begreife, es versteht sich durch den bloßen empirischen Erfahrungsbegriff, ist die Maxime des Zeitalters; und dasselbe wird daher, wo es nur kräftig und konsequent genug auf sich selber fußet, diese Maxime auch als ein wissenschaftliches Prinzip aufstellen, und nach ihr alles wissenschaftliche Verfahren schätzen und beurteilen. Es kann aber nicht fehlen, daß andere, weniger stark von dem waltenden Zeitalter ergriffen, ohne doch die Morgendämmerung des neuen Zeitalters erblickt zu haben,

die unendliche Leerheit und Plattheit einer solchen Maxime fühlen, und nun, glaubend, daß man das Falsche nur gerade umkehren müsse, um zum Wahren zu kommen, in das Unbegreifliche und Unverständliche, als solches, die Weisheit setzen. Da auch diese in ihrer ganzen Ansicht von dem Zeitalter ausgehen, und nichts sind, als die Reaktion desselben Zeitalters gegen sich selbst, so sind auch sie, ohnerachtet des direkt entgegengesetzten Prinzips, dennoch eben so gut als jene, Produkte des Zeitalters — sie, welche unter anderen Bedingungen Überbleibsel der alten Zeit sein würden; und wer die Wissenschaft des Zeitalters erfassen will, hat beide Prinzipien aufzu stellen und aus ihnen zu folgern, so wie wir es tun würden."

Endlich aber äußert sich die radikale Geschichtslosigkeit dieser Welt in ihrer Ignoranz gegen die echte Tradition: „Dieses Zeitalter wird in seinen echtesten Repräsentanten seiner Sache so sicher und so unerschütterlich gewiß sein, daß es darin sogar von der eigentlichen Wissenschaft nicht übertroffen zu werden vermag. Es wird mit unaussprechlichem Mitleid und Bedauern herabsehen auf die früheren Zeitalter, in denen die Menschen noch so blödsinnig waren, durch ein Gespenst von Tugend und durch den Traum einer übersinnlichen Welt den ihnen schon vor dem Munde stehenden Genuß sich entreißen zu lassen; auf diese Zeitalter der Finsternis und des Aberglaubens, als sie noch nicht gekommen waren, diese Repräsentanten der neuen Zeit, und noch nicht die Tiefe des menschlichen Herzens von allen Seiten durchsucht und erforscht hatten; und noch nicht die große überraschende Entdeckung gemacht hatten, und dieselbe noch nicht laut angekündigt und überall verbreitet hatten, daß dieses Herz im Grunde und Boden nur Kot sei. Es wird nicht widerlegen, sondern nur bemitleiden und gutmütig belächeln diejenigen, welche zu einer Zeit nicht seiner Meinung sind, und sich nicht irre machen lassen in der menschenfreundlichen Hoffnung, daß auch diese zu derselben Ansicht sich noch einst emporschwingen dürfen, wie sie nur durch Alter und Erfahrung gereift sein werden."

Damit war der Aufriß des Westens in den Grundzügen seiner Entartung so weit vollendet, daß er den „Reden an die deutsche Nation", d. h. im öffentlichen, weithin wirksamen Einsatz der deutschen Idee für den Kampf als Ausgangslage dienen konnte. Die Reden sahen es darauf ab, der nationalen Gesamtheit ihren Beruf nachzuweisen: in dieser Gesamtheit, unter dem leidenschaftlichen Anruf Fichtes, standen erstmals wieder die Deutschen aller Stämme

und Stände, stand das deutsche Volk schlechthin und im ganzen, d. h. letztlich das Reich.

Diese Reden erwuchsen, wie die Analyse des Westens, aus der geschichtlichen Konstruktion: die Deutschen hatten im Ablauf der Geschichte die Funktion, das Zeitalter des Aufstiegs zu beginnen und zu vollenden, das war ihr Weltberuf.

Um den innersten Widerspruch der Deutschen gegen den Westen im Ursprung zu fassen, hatte Fichte auf das Prinzip der Autonomie zurückgegriffen und den Gegensatz der mechanischen Individualität in westlicher Vorstellung gegen die deutsche Idee der individuellen Einmaligkeit dahin formuliert, „daß wir unter Individualität lediglich die persönlich sinnliche Existenz des Individuums verstehen, wie denn das Wort allerdings nur dies bedeutet: keineswegs aber leugnen, sondern vielmehr ausdrücklich erinnern und einschärfen, daß die Eine ewige Idee in jedem besonderen Individuum, in welchem sie zum Leben durchdringt, sich durchaus in einer neuen, vorher nie dagewesenen Gestalt zeige; und dieses zwar ganz unabhängig von der sinnlichen Natur, durch sich selber und ihre eigene Gesetzgebung, mithin keineswegs bestimmt durch die sinnliche Individualität, sondern diese vernichtend und rein aus sich bestimmend die ideale Individualität, oder, wie es richtiger heißt, die Originalität.“

Der innerste Widerspruch einer „Originalität“ gegen die atomare Seinsweise westlicher Vereinzelung bedingte in den „Reden“ die Herausarbeitung des deutschen Menschen: er ist in seiner Originalität der „ursprüngliche und nicht in einer willkürlichen Satzung erstorbene Mensch“ und somit der einzige, der „wahrhaft ein Volk hat“. Da als „willkürliche Satzung“ das System der westlichen Grundgedanken, die Konsequenz der Satzung als „Erstorbenheit“ aufgefaßt wird, hebt sich das Gefüge des deutschen Wesens vor dem Hintergrund des Westens folgendermaßen ab: die Originalität steht als Einzigkeit gegen die Einebnung und mechanische Gleichheit, als Ursprünglichkeit gegen die Willkür des Rationalismus und der Säkularisation, als Volk gegen abstrakte Universalität der Menschheit, als Leben gegen die tödliche Erstarrung der Zivilisation. Das ist genau das Wesen der Geschichtlichkeit, wie sie bisher als Antrieb und Ziel des Deutschen Aufstandes gegen den Westen verstanden wurde.

Vermöge dieser Geschichtlichkeit wird in der Zukunft Fichtes der „deutsche Geist neue Schachten eröffnen, und Licht und Tag

einführen in ihre Abgründe, und Felsmassen von Gedanken schleudern, aus denen die künftigen Zeitalter sich Wohnungen erbauen"; vermöge dieser Geschichtlichkeit gilt die deutsche Nation als „Wiedergebärerin und Wiederherstellerin der Welt"; denn auf dem Grunde dieser Geschichtlichkeit, als deren sinnfälligsten Ausweis Fichte die in ihrer Ursprünglichkeit für Europa beispiellose deutsche Sprache ansah, ist das deutsche Volk das Urvolk schlechthin und überhaupt.

So richtete der Redner an das in seinem Wort gemeinte, in seiner Idee errichtete Reich diesen Aufruf: „Die alte Welt mit ihrer Herrlichkeit und Größe, sowie mit ihren Mängeln, ist versunken durch die eigene Unwürde und durch die Gewalt eurer Väter. Ist in dem, was in diesen Reden dargelegt worden, Wahrheit, so seid unter allen neueren Völkern ihr es, in denen der Keim der menschlichen Vervollkommnung am entschiedensten liegt, und denen der Vorschritt in der Entwicklung derselben aufgetragen ist. Gehet ihr in dieser euren Wesenheit zu Grunde, so geht mit euch zugleich alle Hoffnung des gesamten Menschengeschlechtes auf Rettung aus der Tiefe seiner Übel zu Grunde.... Kennen wir denn nun ein solches, dem Stammvolke der neuen Welt ähnliches Volk, von welchem die gleichen Erwartungen sich fassen ließen? Ich denke, jeder, der nicht nur bloß schwärmerisch meint und hofft, sondern gründlich untersuchend denkt, werde diese Frage mit Nein beantworten müssen. Es ist daher kein Ausweg: wenn ihr versinkt, so versinkt die ganze Menschheit mit, ohne Hoffnung einer einstigen Wiederherstellung."

Es ist daher kein Ausweg!

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts hatte sich die Deutsche Bewegung zu diesem Aufstand zusammengerafft; er destruierte den Westen von seinem geistigen, quasi-religiösen Grund her, in seiner geschichtslosen Scheinwelt, in seiner falschen Tradition, in seiner Herrschaft über das Reich.

Allein, die Destruktion bezweckte nicht sich selbst, sie ging nur voraus, um den konstruktiven Entwurf einer anderen und deutschen Welt zu ermöglichen. Tief in der deutschen Tradition lagen ihre Ursprünge: das konstruktive Denken überlieferte sich als ursprüngliche Fähigkeit und entfaltete jetzt nur seine äußerste Gewalt; die

früh begonnene Einweltlichung der alten Geglaubtheiten durch Umkehr der Transzendenz, Verselbstung der Gottheit und Vergottung der Selbstheit, durch das zweckfreie Wirken ohne Warum, geriet jetzt mit ihrem bewußten Widerspruch gegen die westliche Säkularisation in den Augenblick der Entscheidung; die deutsche Unruhe, früh eingeformt in die Prinzipien des ewigen Werdens und für die konstruktive Erfassung des Unbegreiflichen zur Dialektik diszipliniert, entzündete sich jetzt an der statischen Weise des Westens und wurde total; viel davon hatte sich schon zu den Leitgedanken der organischen und originalen Individuation verdichtet, bevor es jetzt mit diesen in das neue Gefüge einging.

In vier Dimensionen war der große Entwurf erinnert worden:

Nachdem im Felde des leitenden Denkens Kant die Destruktion des Westens von seinen geistigen Grundlagen unternommen und durchgeführt hatte, wurde aus seiner kopernikanischen Wende von der Erfahrungswelt zur erkennend schöpferischen Vernunft des Menschen eine Metaphysik dieser Vernunft: sie sollte in unentwegt schöpferischer Tat ihre Welt hervorbringen und wurde somit zum Gott. Sie wandelte sich indessen weiter zum Geist, der nicht mehr als erkennende Vernunft der Gott seiner selbst ist, sondern sich als Substanz des Weltganzen, in der konkreten Geschichte dieses Ganzen, zur Entfaltung und darin fortschreitend zum Selbstbewußtsein bringt. Der mit Kant begonnene Weg endete im absoluten Idealismus der Geschichte. Sofern Hegel innerhalb der Selbstentfaltung des Geistes dem Staate eine ausgezeichnete Stellung anwies, erhielt die hier gemeinte Geschichtlichkeit einen kennzeichnenden Zug zum Staatlichen (preußischer Art): Geschichte als Geist und Staat, das etwa war die Formel, in der Hegel den Sinn der Welt umschrieb.

Das Geschichtliche war also nach Wesen und Form universal geplant: der Geist war metaphysisch Substanz überhaupt und geschichtlich „Weltgeist", der Staat „an sich" die universal höchste Form seiner Entfaltung, und der dialektische Bewegungsmodus seines Fortgangs begriff alles gleichermaßen in sich ein: die Wahrheit war das Ganze.

Dagegen wurde in einer anderen Dimension, die rückwärts der verinnerlichten Gläubigkeit zugewendet war und im Pathos der Innerlichkeit eine Magie des Ursprungs und Selbstseins enthielt, unter dem Leitgedanken der organischen und originalen Individuation, die geschichtliche Wahrheit des Einen entdeckt. Nachdem Herder den Westen in seinen geschichtslosen Erscheinungs- und Ent-

artungsformen destruiert hatte, entwarf er das Gefüge einer anderen, einer geschichtlichen Welt, die immer nur Welt einer völkischen und epochalen Individualität sein kann, mit den gleichen Zügen der in sich ruhenden Ursprünglichkeit begabt wie die einmalige Individualität des Einzelmenschen, der organisch in seinem Volke aufgeht. Der Sinn des Geschehens ruht allein in ihm selbst: nicht aber als Wahrheit des Ganzen, sondern als jeweils sinnerfüllende Besonderung des Einen.

Damit war in Deutschland der „geschichtliche Sinn" geweckt, der nunmehr, beseelt von der Andacht zur historischen Individualität, zunächst die eigene Geschichte im Sinne von Tradition und Historie zu verstehen begann. Geschichte als Individualität des Geschehens, als Volkstum und eigene Tradition, als räumlich und zeitlich umfriedete Welt, so etwa die Idee dieses Entwurfs.

Schon vor der Rückwendung zur eigenen Tradition hatte sich indessen eine andere Rückwendung ereignet, in der das Geschichtliche einen mythischen Charakter annahm. Die falsche Tradition des Westens, die seine zivilisatorischen Werte zum Teil auf die Antike im Verstande der Romanitas zurückführte, hatte Winckelmann durch eine Botschaft vom Wesen der griechischen Antike destruiert. Sein Entwurf des Griechentums trug von Beginn an die Züge eines Mythos, einer Religion der im Schönen vollendeten Menschheit; im Zuge der organischen Individuation wirkte er daran mit, daß die Gestalt Goethes sich gewissermaßen planvoll zur weltgültigen Repräsentanz dieser Daseinsart und somit zu einer Höchstform des Deutschtums wie der Menschheit überhaupt entfaltete.

Hellas und Goethe — das hatte ineins zwar für kommende Generationen mythische Kraft, aber es hinderte nicht, daß die Rückwendung zu einer ungeschichtlichen Verlorenheit an das Gewesene und die humanitäre Persönlichkeit zu einer ungeschichtlichen Wucherung gedieh. Beides wurde im Ursprung schon überwunden, ohne daß die Zeit selbst es bemerkt hätte: im genauen Gegensatz zur Offenbarkeit des Goetheschen Daseins rang Hölderlin insgeheim um den neuen Mythos, bis er daran zerbrach. Als eine geschichtliche echtere Verkörperung des Griechen im Deutschtum vollzog er mit dem Blick auf seine deutsche Zukunft Griechenlands dialektisch die Abkehr von einem Vorbild, das ihm befahl, er selbst und gegenwärtig zu sein. Daraus erwuchs ihm der Mythos von einem Deutschland, das nach dem Tode aller Götter den geschichtlichen Beruf hat, ein neues Griechenland zu sein.

Das Geschichtliche als mythische Tradition eines höchsten Menschentums, gegründet auf Hellas und öffentlich dargestellt in der Persönlichkeit, verborgenerweise zugleich überholt in einer mythischen Zukunft Deutschlands — dies der Sinn deutscher „Klassik".

Im übrigen Bereich der stets zum Mythos berufenen Dichtung hatte sich nach der Destruktion oder Überwindung westlicher Maßstäbe, eingeleitet durch Klopstock, zwar eine gewaltige Erneuerung begeben, doch kam es erst unter dem wiederholten Andrang des Westens zu geschichtlicher Dichtung von mythenbildender Kraft. Auch sie blieb indessen zurück hinter dem Einsatz der deutschen Idee gegen die Revolution sowohl wie gegen die Invasion: Schillers Lehre vom geschichtlichen Menschen wurde in konstruktiver Steigerung bei Fichte zur Metaphysik des Deutschen.

Das Deutschtum als Träger der „Originalität", d. h. der Ursprünglichkeit, der Eigenart und des Lebens, das deutsche Volk als Urvolk und Volk schlechthin, berufen, die westliche Erstarrung der Welt zu überwinden — darin wurde alles Denken und Wollen der Geschichtlichkeit von der Idee her zusammengegriffen und mythisch auf Deutschland bezogen.

Unterdessen war nun der alte Glaube, dem die Idee des ersten Reiches entstammte, verwandelt oder erstarrt oder geschichtlich an den Rand gedrängt, aber keineswegs geschwunden: die Idealisten von Kant bis zu Hegel pflegten neben der Metaphysik, d. h. der Lehre von den letzten Dingen, das Christentum der Offenbarung, d. h. eine andere Lehre von den letzten Dingen: Hamann und Jacobi verdanken ihre bestimmende Anregung der besonderen Christlichkeit des Pietismus, Herder blieb zeitlebens Berufstheologe, und die romantischen Historiker gaben sich bis zu Ranke ausgesprochen fromm; Winckelmann, ungeachtet seines heidnischen Evangeliums, konvertierte zum Katholizismus, und der Griechen-Humanismus, obwohl am weitesten entchristlicht, ließ die Frage als solche in der Schwebe; Lessing machte aus dem Christentum einen deutschen Deismus, und Klopstock, der gewillt war, Deutschland hymnisch zu verklären, entschied sich für den Messias; noch Fichtes wahrhaft unchristliche Metaphysik des Deutschtums enthielt weitläufige Auseinandersetzungen, die das deutsche Verhältnis zu einem künftigen Christentum zum Gegenstand hatten.

Eine große Ausnahme gab es in diesem Dualismus: Hölderlin. Er drang nicht ein in das Bewußtsein seiner Zeit, so daß die Besonderung verschwiegen blieb und erst uns Heutigen sich zeigt; die

merkwürdige Geschichte seiner Nachwirkung ist dabei nicht eine Kette von schlechten Zufällen, sondern in der Tiefe bezogen auf die Geschichte im Ganzen: Hölderlin war seiner Zeit und unserer Zeit voraus; er machte Fichtes Wort vom deutschen Geiste wahr, der Schächte aufbricht und Felsmassen emporschleudert, aus denen sich kommende Zeitalter Wohnungen bauen; er war der Einzige, der vor Nietzsche den Tod Gottes erfuhr. In seinem visionären Wissen um die Seinsverhältnisse griechischer Frühzeit sah er zugleich, daß die christliche Glaubensordnung keine Macht mehr haben könne in seiner Gegenwart. Die griechischen Götter waren tot; auch der christliche Gott war tot, und so rief Hölderlin nach neuen Göttern; sie sollten sein wie die der Griechen, d. h. in ihrer Art des Seins als mythische Verdichtungen der Lebensmächte.

Hölderlin fühlte sich selbst als Mittler solcher Götter: der Dichter war ihm wie ein Priester des Dionysos, den er mit Christus verglich und vertauschte, und stand „entblößten Hauptes unter Gottes Gewittern“ vor seinem Volk.

Dieses Volk aber berief Hölderlin zum Priestertum: auch er gab eine Metaphysik des Deutschen, nicht wie Fichte im öffentlichen Einsatz der Idee und vielmehr verborgen bis auf den Tag, doch eben darum zukünftiger. Hölderlin heiligte Deutschland erstmals von ihm selbst her: *Deutschland* wird die neuen Götter nennen, es wird wie Griechenland in der alten Welt die *heilige Mitte einer neuen Welt* sein, die ringsumher an seinen Feiertagen teilnimmt.

In Hölderlin, dem Jugendfreunde Hegels, dem Schüler Herders und Schillers, dem Vollstrecker Winckelmanns und überragenden Nachfahr Klopstocks konvergierte das vielfältig Gewollte auf geheime Weise: der Geist als Geschichte, die eigen- und einzigartige Tradition, der Mythos von Hellas, die Metaphysik des Deutschen — das alles fügte sich in seinem verborgenen Sagen zum Inbild eines *künftigen Reiches*, das den Namen „Germania“ trug:

„Nicht sie, die Seligen, die erschienen sind,
Die Götterbilder in dem alten Lande,
Sie darf ich ja nicht rufen mehr, wenn aber,
Ihr, heimatlichen Wasser! jetzt mit euch
Des Herzens Liebe klagt, was will es anders,
Das Heiligtrauernde? Denn voll Erwartung liegt
Das Land, und, als in heißen Tagen
Herabgesenkt, umschattet heut,
Ihr Sehnenden! uns ahnungsvoll ein Himmel.

Voll ist er von Verheißungen und scheint
Mir drohend auch, doch will ich bei ihm bleiben
Und rückwärts soll die Seele mir nicht fliehn
Zu euch, Vergangene! die zu lieb mir sind.
Und euer schönes Angesicht zu sehn,
Als wär's, wie sonst, ich fürcht' es: tödlich ist's
Und kaum erlaubt, Gestorbene zu wecken."

Der Sänger ist ein „Zweifelnder", d. h. zwiefach gebunden an Gegensätzliches: ihn stimmt zugleich Gewesenes, dem er nachhängt, und Künftiges, dem er entgegenwartet. Wohl wissend aber, daß Gewesenes unwiederholbar sei, daß es, dennoch wiederholt, töten könne, entschließt er sich zu einer Gegenwart, die in sich Gewesenes und Künftiges bewahrend auseinanderspannt.

Wie war indessen das Gewesene und was besagt sein Untergang? — Der Zweifelnde deutete sich nochmals das Wesen eines geschichtlichen Untergangs: er beginnt bei den Göttern, d. h. den höchsten Geglaubtheiten und verbindlichsten Satzungen; mit den Göttern fallen die „Priester", die das Geglaubte verkünden und die Satzung wahren, mit den Priestern die „Tempel", die gestalteten Manifeste der Gläubigkeit, mit ihnen die „Bilder", in denen das Geglaubte sinnlich gefaßt wurde, und endlich fällt die „Sitte" als Gesamthaltung des Untergehenden. Der geschichtliche Untergang geschieht somit als Zerfall einer einhelligen Welt von Glaube, Gestalt und Leben: sie wirkt fort als „Sage", wie „goldener Rauch von Grabesflammen".

Die Sage ist es, die dem Zweifelnden den Sinn benimmt, wenn er ahnt, daß aus der Zukunft die neuen Götter herabsteigen werden:

„Entflohene Götter! auch ihr, ihr Gegenwärtige damals
Wahrhaftige, ihr hattet eure Zeiten!
Nichts leugnen will ich hier und nichts erbitten.
Denn wenn es aus ist, und der Tag erloschen,
Wohl trifft's den Priester erst, doch liebend folgt
Der Tempel und das Bild ihm auch und seine Sitte
Zum dunkeln Land, und keines mag noch scheinen
Nur als von Grabesflammen ziehet dann,
Ein goldner Rauch, die Sage drob hinüber,
Und dämmert jetzt uns Zweifelnden um das Haupt,
Und keiner weiß, wie ihm geschieht. Er fühlt
Die Schatten derer, so gewesen sind,
Die Alten, so die Erde neu besuchen.
Denn die da kommen sollen, drängen uns,
Und länger säumt von Göttermenschen,
Die heilige Schar, nicht mehr im blauen Himmel."

Das Feld der neuen Götter ist längst bereitet und die Gegenwart, zu der sich der Zweifelnde entschlossen hat, eröffnet es weit sichtbar über Zeit und Raum: sie läßt sehen, daß die Stiftung einer einhelligen Welt auf dem Grunde der Geschichtlichkeit nunmehr durch den „Adler“, der das Werden und Vergehen der Welten überfliegt, der den Sinn des Ganzen bei sich trägt, den deutschen Ländern aufgegeben wird: die Idee „Deutschland“, die Germania war längst ausersehen, Priesterin der neuen Götter zu sein; doch „träumte“ sie lange, ohne Bewußtsein ihrer selbst und ihrer Geschichtlichkeit; sie kannte, wie die Fremden, sich selbst nicht:

„Schon grünet ja im Vorspiel rauherer Zeit
Für sie erzogen das Feld, bereitet ist die Gabe
Zum Opfermahl, und Tal und Ströme sind
Weit offen um prophetische Berge,
Daß schauen mag bis in den Orient
Der Mann und ihn der Wandlungen viele bewegen.
Vom Äther aber fällt
Das treue Bild, und Göttersprüche regnen
Unzählbare von ihm, und es tönt im innersten Haine.
Und der Adler, der vom Indus kömmt
Und über des Parnassos
Beschneite Gipfel fliegt, hoch über den Opferhügeln
Italiens und frohe Beute sucht
Dem Vater, nicht wie sonst, geübter im Fluge
Der Alte, jauchzend überschwingt er
Zuletzt die Alpen und sieht die vielgearteten Länder.“

„Die Priesterin, die stillste Tochter Gottes,
Sie, die zu gern in tiefer Einfalt schweigt,
Sie suchet er, die offnen Auges schaute,
Als wüßte sie es nicht, jüngst da ein Sturm
Toddrohend über ihrem Haupt ertönte;
Es ahnete das Kind ein Besseres,
Und endlich ward ein Staunen weit im Himmel,
Weil eines groß an Glauben, wie sie selbst,
Die segnende, die Macht der Höhe sei;
Drum sandten sie den Boten, der, sie schnell erkennend,
Denkt lächelnd so: Dich, Unzerbrechliche, muß
Ein ander Wort ergreifen und ruft es laut,
Der Jugendliche, nach Germania schauend:
‚Du bist es, auserwählt,
Alliebend, und ein schweres Glück
Bist du zu tragen stark geworden.‘

„Seit damals, da im Wald versteckt und blühendem Mohn
Voll süßen Schlummers, Trunkene, meiner du

Nicht achtetest, lang ehe noch auch Geringere fühlten
Der Jungfrau Stolz und staunten, was du wärst und woher,
Doch du es selbst nicht wußtest, — ich mißkannte
dich nicht;
Und heimlich, da du träumtest, ließ ich
Am Mittag scheidend dir ein Freundeszeichen,
Die Blume des Mundes, zurück und du redetest einsam.
Doch Fülle der goldenen Worte sandtest du auch,
Glückselige! mit den Strömen, und sie quillen unerschöpflich
In die Gegenden all. Denn fast wie der Heiligen,
Die Mutter ist von allem,
Die Verborgene sonst genannt von Menschen,
So ist von Lieben und Leiden
Und voll von Ahnungen dir
Und voll von Frieden der Busen."

Jetzt aber wird die Träumende wachgerufen und ihr der hohe Beruf zugewiesen: sie soll das „Wahre" nennen zwischen Tag und Nacht, dreifach umschrieben und ohne es zu sprechen. Das „Wahre" ist das Höchste und Heiligste, das Sein der neuen Götter und der Mittelpunkt der neuen, von Germania gestifteten Welt: es soll im Zwielicht „genannt", d. h. umkreist und beschworen werden, da es als offen Gesprochenes bereits preisgegeben, und so die Ehrfurcht, die es von Göttern und Menschen heischt, verletzt würde. Das neue Heiligtum in ehrfürchtiger Verhüllung wirkend zu machen, das ist der geschichtliche Sinn Deutschlands:

„O trinke Morgenlüfte,
Bis daß du offen bist,
Und nenn, was vor Augen dir ist.
Nicht länger darf Geheimnis mehr
Das Ungesprochene bleiben,
Nachdem es lange verhüllt ist;
Dem Sterblichen geziemet die Scham,
Und so zu reden die meiste Zeit,
Ist weise auch von Göttern.
Wo aber überflüssiger, denn lautere Quellen
Das Gold, und ernst geworden ist der Zorn an dem Himmel,
Muß zwischen Tag und Nacht
Einstmals ein Wahres erscheinen.
Dreifach umschreibe du es,
Doch ungesprochen, wie es da ist,
Unschuldige, muß es bleiben."

So sieht der Zweifelnde die Wiederkehr des „Vergangengöttlichen" im Künftigen. Es ist nicht das Gewesene, das als Gestorbenes

nicht wiederholt werden darf: was da wiederkehrt, ist vielmehr der zeitlose Sinn des Gewesenen, das „Wahre“, wie es eine geschichtliche Welt halten muß. In dieser zeitlosen Wiederkehr des Wahren suchte der Zweifelnde zwischen Gewesenem und Künftigem eine „Mitte der Zeit“: nach dem Untergang der griechischen Welt, nach dem Tode aller späteren Götter wird nun Deutschland das Griechenland einer neuen Welt sein und als Priesterin die neuen Götter feiern:

O neue Tochter du der heiligen Erd',
Einmal die Mutter. Es rauschen die Wasser am Fels
Und Wetter in Wald, und bei den Namen derselben
Tönt auf uns alter Zeit Vergangengöttliches wieder.
Wie anders ist's! Und rechthin glänzt und spielt
Zukünftiges auch erfreulich aus der Ferne.
Doch in der Mitter der Zeit
Lebt ruhig mit geweihter
Jungfräulicher Erde der Äther.
Und gerne, zur Erinnerung, sind
Die Unbedürftigen, sie,
Gastfreundlich bei den Unbedürftigen,
Bei diesen Feiertagen,
Germania, wo du Priesterin bist
Und wehrlos Rat gibst rings
Den Königen und den Völkern.“

3. DAS VERHÄNGNIS UND DIE FOLGEN

Hölderlin als Vollender des geistigen Reiches — das ist durchaus sinnbildlich: Hölderlin blieb nicht nur außerhalb des zeitgenössischen Bewußtseins; er scheiterte an sich selbst, an seinen Göttern, die er wie sprengende Gestalten in sich trug. Sein jugendlicher Griff ins Äußerste, die Gewalt seiner Deutungen und Gesichte, seine offenbare Vergeblichkeit machten ihn zum Abbild des deutschen Aufbruchs: die Deutsche Bewegung um 1800 scheiterte an sich selbst.

Das Problem der „Überfremdung“ ist keine deutsche, sondern eine allgemeingeschichtliche Frage. Kein geschichtliches Volk hat unvermischt und ungestört entwickeln können, was in ihm als Keim angelegt war, — am wenigsten auf dem immer wieder umgepflügten

Acker Europas. Eben darum wurde die Frage der Überfremdung für Deutschland, als das Reich der Mitte, eine Lebensfrage: was konnte, wenn es sich nach Süden und Osten, nach Südwesten und Nordwesten jedem Einstrom öffnete, überhaupt Bestand gewinnen, daß man es als Eigenes hätte ansprechen dürfen!

Die Problemfrage verwickelte sich weiter durch den Umstand, daß die Germanen, deren geschichtliche Form das Reich wurde, vor solcher Zeit den ganzen Erdteil „überfremdeten", — daß mithin keine Forschung jemals wird klären können, was von allem Fremden in Deutschland wesenhaft und ursprünglich fremd gewesen sei. Vielmehr zeigt gerade die Frühzeit des Reiches, wie tief verwandt oft das Fremde gewesen sein muß. Abgesehen vom Christentum selbst, dessen „verwandtschaftliche" Züge nicht weiter abzuleiten sind, waren es namentlich die reformistischen Ideen und in ihrer Begleitung manches an Gedanke und Gestaltung, was nur darum so tief ins Reich eindrang, weil es vom Ursprung her mit ihm verbunden war. Nur so erklärt es sich, wenn noch heute einen deutschen Betrachter die Giebelfelder von Autun oder Vèzelay, denen der Geist Clunys mit unübertroffener Gewalt aufgeprägt ist, verwandt anmuten, wenn sie an eine frühere Leidenschaft zu Abstraktion und Ausdruckssteigerung erinnern.

Wieviel mehr erst entsprach in der Wende Europas vom Reich zum Westen deutschem Antrieb, — wie viel war im Westen selbst noch an Verwandtem ursächlich daran beteiligt: Burgund und Nord-Frankreich, als Träger des geschichtlichen Willens, waren gerade die germanisch beherrschten Gebiete des westlichen Kontinents, — England, als Mutterland der politischen Praxis, verdankte gerade in seinen Freiheitsgedanken alles der west- und nordgermanischen Einwanderung; Gotik und Rittertum, Autonomie und Freiheit, Selbstgefühl des Einzelnen und der Landsmannschaft — das alles waren westliche Elemente, die ohne Mitwirkung germanischer Substanz nicht zu denken wären. Und Deutschland selbst — wo hatte es nicht mit seinem Sondertum der Teilgewalten (Heinrich der Löwe), mit seiner initiativen Naturwissenschaft (Kopernikus, Kepler), mit seinem Protest gegen den Universalismus der Glaubensorganisation (Luther) mitgeholfen, das eigene Reich und seine Welt zu sprengen, um aus den Trümmern eine neue und immer wieder neue Welt zu bauen? Dies also ist der schicksalhafte Einschlag in aller Überfremdung Deutschlands, daß nichts Fremdes Deutschland je so feindlich heim-

suchen konnte, wie es selbst als Wandlungsform des eigenen Ursprungs oder als unverhülltes Eigenwesen.

War es so für die Zeit des Übergangs und der Wende, wie mußte erst das spätere System der europäischen Verflechtung alles Unterschiedliche verwischen und jede Grenze illusorisch werden lassen; allein, so war es eben nicht, und vielmehr hatte gerade die Wende vom Reich zum Westen unter so viel anderem das Pathos der „Nation", der Zusammengehörigkeit im abgegrenzten Raum einer Sprache, einer Sitte, eines Herrschers und einer Kirche, wenngleich n i c h t eines Volkes, hervorgebracht und sich darauf gerichtet, — nur daß hier nicht „nationale", also gesamtdeutsche, sondern Stammesart geprägt wurde. Im ganzen aber konnten auch die Stammestümer gleichsam nicht umhin, sich auf eine übergreifende Gesamtheit einzulassen, da sie — als eingegrenztes Reichsgebiet — ringsum und insgesamt von zentrifugalen Strebungen ausgespart wurden (obwohl ihre Gemeinsamkeit so locker blieb, daß die Franzosen sich daran gewöhnten, von „den Deutschländern" zu reden).

Infolge der Aufgliederung des Abendlandes wurde das System der Verflechtung gerade zum System der gegenseitigen „Überfremdung"; daß dann Deutschland zunächst und zumeist Objekt und nur selten Subjekt der Überfremdung war, das hatte wiederum verzweigte Gründe, die einander im Komplex der Mitte und des Zusammenhangs von Reichsvergangenheit mit Partikularismen durchdrangen. Daß es jedenfalls nicht, (wie die Feinde wollen) Ohnmacht war und unschöpferische Trägheit, bewies das W i e der Überfremdung Deutschlands; dafür nämlich bildete sich eine nahezu durchgängige Formel: Fremdes, das nicht mehr abgewehrt werden konnte, wurde übernommen, — doch sofort und zugleich verwandelt, indem es nicht nur verdeutscht, sondern in seinem fremden Eigenwesen erst zu Ende geführt und aus seinen eigenen Mitteln überwunden wurde. So geschah es bereits mit dem Christentum, das in wesentlichen Dimensionen erst bei Eckhart, Luther und dem deutschen Idealismus zu seinem, in ihm angelegten Wesen kam und damit zugleich deutsch wurde. Denn: dies Zum-eigenen-Wesen-Kommen hieß oft nichts anderes als deutsch werden. So geschah es weiter mit der Gotik, die in Freiburg übergotisch und deutsch wurde, so mit dem Rittertum, mit der höfischen Dichtung, so auch noch mit der Renaissance: geschichtlich ernst genommen wurde die Wiederkehr der Antike erst von Hölderlin.

Genau so geschah es mit dem „Geist des Westens", wie er sich bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts zusammengeschlossen hatte: Kant bedeutete unter diesem Aspekt ein radikales Zu-Ende-Denken westlicher Anfänge, eine Überwindung des Fremden durch abschließende Vollendung, die ihn erst dann von sich aus weiter trieb, als er zu Anfang selbst vermutete; gleichermaßen dachte Lessing die Voraussetzung des französischen Klassizismus, d. h. dessen antikisierende Ästhetik zu Ende und überwand ihn, indem er ein „besserer Franzose", d. h. abermals ein Deutscher wurde; Friedrich endlich verfuhr so dem Ansatz nach mit dem politischen Liberalismus. Friedrich, Lessing und Kant aber blieben in Deutschland die einzigen geschichtlichen Exponenten einer „Aufklärung" und bekannten sich auf irgendeine Weise zu ihr; Friedrich mit seiner praktischen Toleranz und „Humanität"; Lessing mit seinem Deismus und den religionspolitischen Konsequenzen; Kant mit seinem Kampf gegen den „dogmatischen Schlummer" der alten Theologie wie auch der alten Metaphysik. Wenn jedoch so die deutsche „Aufklärung" repräsentiert wurde, ist festzustellen, daß es eine deutsche Aufklärung im Grunde nie gegeben habe: es war die Besonderheit dieser Überfremdung, daß sie gleichsam zu Beginn „abgefangen" und auf neue Wege geleitet wurde.

Was kann es angesichts der Leistung dieser „Aufklärer" geschichtlich besagen, daß gleichwohl das öffentliche Leben (in bestimmten Zwischenschichten der Intelligenz und des Bürgertums) mit dem Gedankengut der trivialen „Aufklärung" durchdrungen wurde, daß (namentlich in Preußen) sich geradezu eine westliche Betriebsamkeit entfalten konnte, getragen von vulgären und mondänen „Philosophen" wie Engel und Garve, von dem Juden Mendelssohn, dem vielgewandten Journalisten Nicolai, — daß hier das Unwesen des flachen Rationalismus, der einebnenden Humanität und liberalen Toleranz für die „Welt" dieser Kreise im Schwange war. Obwohl Kant nur vermöge des eigenen Darinstehens die Aufklärung mit den Mitteln ihrer selbst überwinden konnte, obwohl Lessing, indem er nicht nur wie Kant die negative Funktion der Aufklärung, d. h. die Befreiung des Europäers von erstarrten Satzungen des Staates und der Kirche bejahte, bereits verhängnisvolle Auswirkungen anbahnte, schien während der Heraufkunft der Deutschen Bewegung alle Aufklärung wieder vergessen zu sein.

Nicht die „rationale" Seite des Westens war es mithin, die als Vorbild das Deutschland von 1800 in ihren Bann zog: sie war

destruiert, bevor sie sich noch entbreitet hatte — wenn auch die Berliner Vulgärintelligenz davon nichts wußte; es bedurfte vielmehr einer tiefgreifenden und weitreichenden Zersetzung, damit der westliche Rationalismus in Deutschland herrschen konnte. Sie wurde geleistet durch den surrogativen Irrationalismus, der sich abseits von der geschichtlichen Entdeckung des Volkstums, doch unter dem gleichen, vieldeutigen Titel der „Romantik" in die Deutsche Bewegung einfraß und sie von innen her verdarb; erst nach der Romantik war Deutschland morsch genug, der totalen Verwestlichung anheim zu fallen.

Somit ergab sich das tiefste Verhängnis der Deutschen Bewegung aus ihrer zwiespältigen Haltung gegen den Westen im Ganzen: zur Überwindung seines klassischen Systems, das sie im Frankreich des „Ancien Régime" repräsentiert sah, ließ sie sich in ganzer Breite anregen von der englischen Trivialromantik, ohne zu erkennen, was spät erst Fichte erkannte: daß es sich hier nur um den Ersatz aus gleichem Geiste handelte. Der Umbruch begann wie in England mit „Natur" und „Gefühl", mit Rousseau und dem englischen Garten; man arbeitete die englische Bewegung zu einer „Geschichte und Theorie der Gartenkunst" aus, zu fünf Bänden normativer Gelehrsamkeit, gipfelnd in der Forderung: „Der Gartenkünstler arbeitet am glücklichsten, wenn er fast überall das Gegenteil von dem tut, was der Baumeister beachtet" (Hirschfeld); damit war die gesunde Lehre der Renaissance-Italiener in ihr Gegenteil verkehrt. Schon vorher hatten die Kreise um Bodmer, die den Blick auf England gerichtet hielten, hatten anakreontische Lyriker und vulgäre Aufklärer die Deutschen auf das Kommende gefaßt gemacht; Rousseau war unter dem Beifall des geistigen Deutschland im englischen Garten zu Erménonville, gemäß seinem Evangelium der künstlichen Natur, bedeutungsvoll beigesetzt worden. Der Park von Wörlitz, der das erste neugotische Haus auf deutschem Boden umgab, enthielt eine Grotte als Tempel der Nacht, wo der einschlägige Empfindungseffekt durch bunte Glasscheiben beschworen wurde. In Schwetzingen, einem Mustergarten, häufte man, außer gotischen und antiken, auch ägyptische und islamische Bauten oder Trümmer an, da man es mit der Nachahmung ungenau nahm und bei einem vagen Eindruck bewenden ließ.

Schiller spottete über Gärten, in denen die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen „wie auf einer Musterkarte“ sich anbiete, doch schwankte er in seinem Urteil wie Goethe, der die Gartenmode im „Triumph der Empfindsamkeit“ parodierte, zugleich den Weimarer Park (englischen Stils) tatkräftig förderte und nichts Arges darin fand, wenn „man die scheinbare Ruine und das simulierte Glockentürmchen“ einrichtete. Wie er denn überhaupt lebhaften Anteil nahm an der Bewegung und eine entsprechende Schrift plante, deren Gesinnung sich mutmaßlich in den „Wahlverwandtschaften“ niederschlug: dieser Roman bewegte sich um eine Anlage englischer Art und gab darüber Aufschluß, daß das Naturgefühl auch auf der Höhe der Zeit gebrochen blieb. Zuletzt war der englische Garten in Deutschland englischer als in England, und gezeigt hat er hier wie dort: die Korruption des unmittelbaren Verhaltens zur Umwelt.

Indessen läßt sich gerade am Beispiel des neuen Naturgefühls zeigen, wie der englische Einfluß kontinuierlich zur deutschen Romantik (im ausdrücklichen Sinn ihrer Schule von 1797) hinüberglitt. Im Gefolge Richardsons entstanden weitere englische Romane; der bedeutsamste, Sternes „Sentimental journey“, verstärkte in Deutschland erheblich die neue Gefühlsbetonung, und die Tatsache, daß Lessing Sternes' Titel in „Empfindsame Reise“ übertrug, gab der sentimentalen Zeitphase den geschichtlichen Titel der „Empfindsamkeit“. Innerhalb dieser epochalen Aufwallung trat eine deutsche Sonderform auf, die zum Organ der breiteren Zeitstimmung wurde: der „psychologische Roman“, dargestellt durch Goethes „Werther“, Jacobis „Allwill“ und „Woldemar“, Karl Philipp Moritz' „Anton Reiser“, und Tiecks „William Lowell“ — so in der zeitlichen Abfolge zweier Jahrzehnte. Mit Tieck aber war der offizielle Beginn der romantischen Schule erreicht.

Es ist daran zu erinnern, daß das englische Gefühl in seinem Transport subjektiver Bedürfnisse auf die natürliche Umwelt den Überraschungseffekt zum Grundsatz der Naturkonstruktion machte (Chambers). Die „Neugierde“, welche darauf aus war, durch künstliche Verstellungen gereizt, durch unerwartete Enthüllungen befriedigt zu werden, diese merkwürdige und in ihrer Selbsttäuschung korrupte Erwartung wurde durch die Psychologen der deutschen Frühromantik aufschlußreich vertieft: die von Neugierde und Unruhe getriebene Suche ins Graue, Grenzenlose, eine Bereitschaft zum Abenteuer, ein unentwegtes Über-sich-hinaus- und Von-sich-fortwollen ins Unbekannte, eine inhaltlose Erwartung, die sich selbst

immer weiter treibt und ohne Rast ins Weite verliert, — so das neue Grundgefühl, das der englischen Voraussetzung und zugleich der zeitbedingten Flucht ins Kleine, Bürgerliche, „Eingeschränkte" ergänzend entsprach; von hier aus wurde es für die Romantik obligat, Zukunft und Ferne einander anzugleichen und als ständigen Ausblick festzuhalten.

Die hier genannten Romane hielten sich durchweg im empfindsamen Überschwang der englischen Vorbilder. Werther, der erste literarische Welterfolg in deutscher Sprache, verbreitete die Sentimentalität über Europa hinaus bis in die fernsten Winkel. Auch er enthielt in der Ausführlichkeit eines Selbstmordes ein funebres Element; doch kam die Funeralienpoesie englischen Stils in Deutschland noch zu anderen exemplarischen Verdichtungen: so etwa in Millers „Siegwart" und Schubarts „Todesgesängen". Nach Lillo und der englischen Schauerliteratur begründeten Moritz und Tieck die romantische „Schicksalstragödie": einen Mechanismus zielfester Ablaufstrukturen, dessen Gerüst durch Stimmungen des Gruselns fadenscheinig umkleidet wurde. Darin zeigte sich wiederum die innere Gebrochenheit der Haltung: eine durchaus rationale Mechanisierung wurde fiktiv mit ihrem Gegenteil verhüllt — zur Befriedigung der immer gleichen Bedürfnisse.

Neben der konstruierten Natur und ihren Begleitgefühlen, neben der allgemeinen Empfindsamkeit der funebren Stimmung und dem sonderbaren Scheinfatalismus wirkte auch das englische Originalitätsprogramm (Edward Young) auf die Deutschen ein: nach den Schweizern und Klopstock fühlte sich die Generation der Frühromantiker sowohl von der stimmungsvollen Primitivität Ossians wie von der Theorie Youngs begeistert. Ossian trieb sein Wesen in all den hier erwähnten Manifesten des sentimentalen Aufruhrs, Ossian und Klopstock waren die heiligen Namen Werthers auf dem Höhepunkt des Überschwangs, — „Ossian und Klopstock" war der Ruf des Göttinger Hainbundes.

Eine problematische Front bildete dagegen der „Sturm und Drang": er begann nochmals mit einer, die gegebenen Grenzen des Sachbereiches sprengenden Poetik; sein vordringliches Interesse galt einem neuen Drama. Darüber schien Lessing alles gesagt zu haben, aber den Jungen genügte es nicht; sie übernahmen von Lessing die Tendenz gegen den Klassizismus und behielten vor ihm eine dauerhafte Hochachtung; aber ihr Kampf ging weiter: gegen das Rokoko als Gesamtheit, gegen j e d e Art von Aufklärung, auch gegen die

komplementäre Sentimentalität, — gegen ihr Jahrhundert. Sie vertieften den allgemeinen Affekt gegen die Einebnung, den Utilitarismus und die flache Moral, gegen das stilistische Pathos und den Kothurn; sie vertieften den Willen zu einer inneren Wahrscheinlichkeit, insbesondere zur „Natur", die erst jetzt in ihrem eigentlichen Wesen als das Reich des uneinsichtigen Werdens und Entstehens, als das „Urbare" gefeiert wurde (Hamann).

In einer fast religiösen Hingabe an Shakespeare, der hier für die Welt entdeckt wurde (denn die Engländer kannten ihn kaum und verstanden ihn nie, — er ist geschichtlich ein deutsches Phänomen) und nach der Abweisung alles anderen gleichsam inmitten eines dramaturgischen Monotheismus stand, entfaltete sich die Vorstellung von der Alleinherrschaft des Charakters. Hatte man zusammen mit Herder — und auch dann mit dem Blick auf Shakespeare — die Prinzipien der unendlichen Dynamik, der welthaltigen Ganzheit und Intensität proklamiert, so wurde selbst Herder dahingehend überholt, daß der Mensch schlechthin zum Mittelpunkt der dramatischen Welt gesetzt und zum ausschließlichen Träger der Entscheidungen erhoben wurde, — wo Herder in seinem panischen Lebensgefühl vielmehr weitläufige Verflechtungen am Werke sehen wollte. Demnach ist zu fragen, ob der Protest des Sturm und Drangs im Zuge des deutschen Aufstandes das gewesen sei, was er zu sein vorgab: ursprünglich, echt und deutsch.

Die Übersteigerung des Charakters wurde theoretisch begründet durch Lenz. Von ihm sagte Goethe später, er habe durchaus „imaginär" gelebt, und Lenz bestätigte diese Meinung durch ein denkwürdiges Bekenntnis zur „Glückseligkeit im Selbstbetrug". Er hielt es für die einzige Möglichkeit, daß man „sich ganz aus sich heraussetze, sich für einen fremden und anderen Menschen als sich" ansehe. Eine derartige Entzweiung trieb ihn in die Schwebe des geteilten Selbstgefühls und gab ihm die Möglichkeit, seine Schwäche durch die Übersteigerung des imaginierten Ichs auszugleichen. Da der Zusammenhang von Selbstentzweiung und hohler Selbstübersteigerung ebenso bei Klinger, dem dramatischen Vollstrecker des Sturm und Drangs, auftrat, — und sein bestes Drama „Die Zwillinge", war ganz und gar darauf gegründet, — da er ebenso durch die psychologischen Romane (namentlich durch Werther und Anton Reiser) belegt wird, wächst das Wesen des Sturm und Drangs in seinen anthropologischen Gründen mit dem der Empfindsamkeit und der englischen Romantik zusammen: die Brechung des

unmitelbaren Verhaltens, die der englischen Trivialromantik vorherging, wurde hier ins Bewußtsein gehoben und zur radikalen Selbstentzweiung vertieft. Diesem Ereignis ordneten sich die übrigen Vorgänge zu: die Übernahme und Fortentwicklung des englischen Gartens, die Übernahme und Vollendung des sentimentalen Romans, der funebren Lyrik, der Schicksals- und Schauertragik, sowie der theoretischen Begeisterung für das Originalgenie. In der Selbstentzweiung wurzelte die ziellose Erwartung und Bereitschaft zum Abenteuer, die Entwertung einer realen Existenz zu Gunsten der Imagination und des im Ausgleich übersteigerten Selbstgefühls.

Die geschichtlich wirksame Konsequenz solcher Vorgänge wurde jedoch erst von der offiziellen Schule der Romantik gezogen. Tieck stand, wie gezeigt, an sich bereits inmitten aller englischen Einflüsse; um 1790 war bereits das ganze englische Unwesen von Rittern, Räubern und Gespenstern im Schwange und beherrschte den trivialen Geschmack; seine deutschen Träger (Vulpius, Schlenk, Weber usw.) betrieben jedoch zugleich die triviale Aufklärung, — und dafür wurde Tiecks literarischer Ursprung geradezu symbolisch: er begann als Gehilfe Rambachs mit einer romantischen Schottengeschichte echt englischer Art („Die eiserne Maske") und wechselte alsbald mit gleichem Erfolg zu Nicolai, dem Führer der Aufklärung, über („Straußfedern); wenig später ließ er sich durch Wackenroder, der für die Romantik eine Art Winckelmann des Mittelalters bedeutete, zur ernsthaften, geschichtlich gemeinten Rückwendung anregen.

Der äußeren Kontinuität englischer Einflüsse von der Empfindsamkeit zur romantischen Schule entsprach die Vertiefung der inneren Motive: Friedrich Schlegel, der andere Initiator der romantischen Schule bekannte in seinen Anfängen, daß er „nicht in der gemeinen Welt" lebe, „sondern in einer eigenen, selbstgedachten und selbstgebildeten", d. h. genau wie Lenz in der Imagination. Der Begriff des Romantischen, vorher gehandhabt für das gotische Unwesen der Engländer, erfuhr kaum eine Veränderung: romantisch ist (bei Novalis) die Kunst, „einen Gegenstand fremd zu machen und doch bekannt und anziehend", ‚dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein zu geben", d. h. genau die Kunst der englischen Garten- und Schauerromantiker.

In diesem Umkreis bewegten sich die Theoreme von romantischer Ironie und „Transzendentalpoesie“, von künstlicher Reflexion und schöner Selbstbespiegelung, von der Aufgabe, „sich seines transzendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ichs zugleich zu sein“. Hier, bei Novalis, dem einzigen wirklichen Dichter der Romantik, zeigte sich, wie durch die Theorie der deutsche Idealismus in die ursprünglich gebrochene Verfassung eingeholt und gebraucht wurde: die Selbstentzweiung wurde als romantische Ironie zum Mittelpunkt einer literarischen Metaphysik und blieb dennoch die gleiche: sie war „die freieste aller Lizenzen, denn durch sie setzte man sich über sich selbst weg . . .“ Was dergleichen geschichtlich besagte, hatte Tieck von Beginn an gezeigt: es besagte die Korruption im Ganzen und ihre Endgültigkeit.

Mit dem Anbruch des neuen Jahrhunderts begann die Romantik den Aufstand der Deutschen Bewegung fortschreitend zu verfälschen. Hatte sie sich schon in ihren Theoremen von Ironie und Transzendentalpoesie mit dem Idealismus Fichtes verflochten, so gehörte Schelling bereits zu ihrem Kernbestand: seine Naturphilosophie, sein Hang zu Identitäten und Assoziationen, insbesondere aber seine Theorie der Schönheit und des Künstlertums schien alle Absichten der Romantiker zu bestätigen; an der gleichen Grenze zwischen Idealismus und Romantik löste Schleiermacher das orthodoxe Christentum auf in den Subjektivismus des Gefühls; so wurde um diese Zeit der Idealismus zur romantischen Metaphysik.

Zugleich hatte sich der Mythos von Hellas bei den Schlegels in eine historisierende Gräkomanie verwandelt: sie wirkte daran mit, daß der Humanismus des 19. Jahrhunderts trotz Hölderlin zur Verlorenheit an das Gewesene geriet, sein Erziehungsprogramm abzog von der Geschichtlichkeit des Deutschtums und die Antike auf eine gebrochene Weise als geschichtslosen Inhalt verbindlich machte.

Am weitesten wurde die Geschichtlichkeit entstellt, welche Herder als Individualität auf das Volk, welche Fichte auf Deutschland bezogen hatte, denn sie wurde zutiefst eine Verlorenheit an Gewesenes und der eigentliche Historismus der Romantik. Durch Wackenroder, Tieck und ihre Nachfahren, durch die Historiker, die im Gefolge Herders und Mösers die deutsche Vergangenheit entdeckten, bildete sich jenes große „Zurück-zum-Mittelalter“, das oft

allein als Stigma der Romantik galt: führende Geister priesen die Struktur des alten Abendlandes als Ideal der Zukunft (bei Novalis: die Christenheit oder Europa); Künstler zogen aus, eine mittelalterliche Reinheit der religiösen Einfalt aufs neue zu verwirklichen (wie die Nazarener von S. Isidoro); Literaten und Philologen erforschten das Alte und verkündeten es als zukünftig, schwärmten und konvertierten (wie Friedrich Schlegel). Das alles war noch anders als die Rückwendung Winckelmanns; es war keine Entdeckerfreude mehr darin, sondern nur noch der Schwarm und Fanatismus von Renegaten: man begeisterte sich nicht am Funde und hielt ihn für nachahmenswert, sondern wollte die Aktion, die große Veränderung, — aber man wollte sie rückwärts, auf das Mittelalter zurück: man wollte die Reaktion.

Was sich bei Winckelmann angekündigt und vorbereitet hatte, wurde auf solche Weise im Zeichen der englischen Überfremdung zur Tat: die Flucht aus der Gegenwart, ermöglicht und veranlaßt durch eine wurzelhafte Gebrochenheit; das Ziel dieser Flucht schwankte zwischen griechischer Antike und germanisch-christlichem Mittelalter, bei dem man schließlich verharrte. Den sinnfälligsten Ausweis für die Ereignisse bot wiederum die Wandlung des Stils: Romantik — das hieß von Beginn an und schon in England Stilverlust. Mit der Romantik begann die fundamentale Auflösung des Stils überhaupt, die Zersetzung stilprägender Mächte, die Herrschaft des Malerischen über die Architektur, des Musikalischen über das Wort, des Gefühls über das Gefügte; mit ihr begann die Anarchie des künstlerischen Subjekts und aller Formen.

Den Historismus als Flucht aus der Gegenwart spiegelte der Stil auf seinen geteilten Wegen wider: der Verlorenheit an die Antike entsprach ein „Klassizismus“, dem „Zurück-zum-Mittelalter“ eine neue „Gotik“; daß die Träger beider Ausdrucksweisen identisch sein konnten, bezeugte die gemeinsame Verwurzelung in der Gebrochenheit des romantischen Beginns. Dabei unterschied sich (wie Winckelmann von den Romantikern) der Klassizismus noch durch eine gewisse Kraft von gotischen Verirrungen: nicht nur der deutsche Humanismus, — auch die französische Latinität, von der Revolution mit neuem Pathos verkündet, erstrebte einen römisch gemeinten Klassizismus und erzeugte neben der Architektur des Pantheon im Stil des Kaisertums eine letzte eigenständige Form des Innenraumes und der Lebensweise; in Deutschland wuchsen namentlich der frühe Klassizismus Preußens und der spätere (und romantischere)

Bayerns zu ähnlich gearteten letzten Formen aus: die Gebrochenheit des Ursprungs wurde überformt durch die Potenz des einzelnen. (Das bestätigte sich darin, daß Schinkels wesentliche Leistung der Klassizismus war, während seine „Gotik“ durchweg im Entwurf blieb; Versuche zum unabhängigen Zeitstil, wie sie der jüngere Gilly unternahm, blieben ebenso bezeichnend geheim.)

Nach dem Klassizismus ereignete sich dann das unvergleichliche Schauspiel einer Rekapitulation aller echten geschichtlichen Formen von der Romantik bis zum abermaligen Barock um 1900 — und der geschichtliche Skandal ihrer gleichzeitigen oder eklektischen Vermischung.

Dem Stilverlust entsprechend entließ die ursprüngliche Gebrochenheit aus sich alle jene korrupten Verhaltungen zur Natur, die, weithin überschattet von der Industrie, sich gebärdete, als sei sie nirgends etwas anderes als ein Gefilde der Seligen und eine Idylle; oder zur Umwelt, die gleichsam unverbindlich wurde und jede Extravaganz, jedes Ausschweifen in willkürliche Fernen gestattete: vom englischen Ursprung her war ja die Romantik zum Exotismus geneigt, zu der seither europäisch gewordenen Sucht ins Fremdartig-Morgenländische, (Ostasiastische oder Türkisch-Arabische und schließlich Afrikanische), welche sich im 19. Jahrhundert geradezu überschlug und selbst aus den bürgerlichen Niederungen des Komforts nicht mehr fortzudenken war: der ganze „Teppich des Lebens“, den das Jahrhundert romantischer Entartung unter sich ausbreitete, war durchwirkt von allen nur möglichen Zügen einer inneren Korruption.

Und in alledem offenbarte sich die Grundverfassung der Romantik. Wie man sie unter dem Leitwort des Historismus als Verlorenheit an Gewesenes zusammenfassen kann, so muß das Wesen des Historismus und seiner Romantik näherhin bestimmt werden: als ein Versuch zur Ungeschichtlichkeit des Lebens im ganzen, der im Vergleich zur Ungeschichtlichkeit des klassischen Westens nicht als Paralyse und eher als ein rückwärts gerichtetes Überspringen des Geschichtlichen erschien.

Eben dies aber war das Verhängnis der Romantik für das Reich, daß alle große Tradition — anstatt (wie von Herder, Fichte oder Hölderlin geplant) in geschichtlicher Kontinuität und in der Überwindung seiner mittelalterlichen Schwäche zu sich selbst kommend — zur Kulisse romantischer Reaktionsträume wurde. Seither haftete seinem Begriff, soweit er sich auf das abendländische Reich bezog,

unabdingbar der Verdacht des Romantischen an, so daß sich auch der vorliegende Versuch ausdrücklich dagegen schützen muß, für romantisch gehalten zu werden: allerdings ist das abendländische Reich eine verbindliche Tradition, nicht jedoch als ungeschichtlich historisierendes Wunschziel der Wiederherstellung und vielmehr als Bewußtsein von der Größe des Aufgegebenen. Die Aufgabe aber heißt nie und nirgends „Wiederherstellung" und immer nur geschichtliche Vollendung, d. h. stringente Gegenwärtigkeit.

„Wiederherstellung" — das war indessen der Titel für die Verfälschung der innenpolitischen Fronten, die nachhaltigste Leistung der Romantik.

Sie zu erkennen, bedarf es eines kurzen Rückblicks auf die innerpolitische Haltung der Deutschen Bewegung überhaupt. Der Idealismus hatte sich seiner Ausgangslage gemäß durchweg an der klassischen, d. h. liberalen Denkweise des Westens ausgerichtet; die Wendung gegen den Liberalismus, veranlaßt durch die französische Revolution, manifestierte sich eindringlich bei Fichte, der zunächst den westlichen Wirtschaftsliberalismus (Adam Smith) widerlegte und von der Idee des Eigentums aus einen ständisch geordneten, illiberal „geschlossenen Handelsstaat" entwarf. Fichte war es auch, der die politische Problematik des deutschen Individualismus erkannte: Herder hatte sie gleichsam übergangen, indem er von der organischen Individualität des einzelnen unmittelbar auf die organische Individualität des Volkes schloß, ohne zu erörtern, wie das Individuum im politischen Verband zu denken sei, wenn es nicht, wie in der Vorstellung des Westens, seine Autonomie dem Staate gegenüber erhalte. Fichte aber, der den Gedanken der individuellen Originalität am schärften zu Ende gedacht hatte, gab zugleich die Idee eines totalen Staates, der die Originalität des einzelnen nicht nur nicht vernichtete, sondern geradezu voraussetzte. Nur in seiner unvertretbaren Einzigart über der einzelne seine politische Funktion aus: der Staat ist so gegliedert, daß er erst in der organischen Entfaltung seiner Träger und ihrer Leistungen bestehen kann, dann aber vermöge einer unantastbaren Herrschaftsgewalt das Ganze zusammenschließt, politisch einsetzt und gegen den Angriff von außen verteidigt. Der einzelne, so original er immer sein möge, ist nichts für sich; sein originales Dasein findet erst in seiner Leistung für den Staat Sinn und Erfüllung. Auch der Staat ist nichts für sich (wie etwa die Maschinerie bestimmter westlicher Vorstellungen), sondern wird erst er selbst in der organischen Entfaltung der

Individualitäten. Fichtes Durchgestaltung des politischen Problems geschah diesseits der Romantik sowohl als auch der Hegelschen Wendung zum Staate.

Die politische Romantik nun verfälschte zunächst diese Rückwendung des Liberalismus: angeregt durch die Krönung Friedrich Wilhelms III., die das Jahrbuch der preußischen Monarchie im Gefolge hatte, durch Fichte und die englische Romantik (Burke) verkündete vornehmlich Novalis romantische Staatsgedanken, die sich gegen die Revolution und den westlichen Liberalismus wandten. Er sah im Staate eine „Armatur der gespannten Tätigkeit", hielt ihn für desto vollkommener, je mehr Staatsbedürfnisse er prätendiere, verklärte ihn als Monarchie zur patriarchalischen Familie, verglich ihn abwechselnd einem Organon und dann (nach Hobbes) einem großen Menschen, doch was er in alledem, so rhapsodisch es immer sein mochte, festhielt, das war die illiberale Grundkonzeption.

Darin folgte ihm der eigentliche Exponent der romantischen Staatslehre, Adam Müller, und erhob — nach einer theoretischen Zurüstung aller Elemente — den christlichen Ständestaat des Mittelalters zum verbindlichen Vorbild. Bei ihm und bei Görres (der ebenfalls von einer liberalen Ausgangslage zu ähnlichen Ergebnissen gelangt war) stand am Ende der konkret politische Katholizismus. Die Gesamtheit solcher Tendenzen erhielt endlich durch den Schweizer Karl Ludwig von Haller ihren geschichtlichen Titel: als „Restauration" hatte sie das Verdienst, unmittelbar auf die praktische Staatsführung einzuwirken; die dezidierte „Heiligkeit" der großen Allianz, das Prinzip der Legitimität, die konservative Christlichkeit der in Europa herrschenden Monarchen — das waren die Kennzeichen einer realpolitischen Romantik.

Weil indessen der Illiberalismus romantisch, d. h. geschichtslos war, gedieh neben ihm ein Liberalismus, der zuletzt auf den gleichen Ursprung zurückging. Schon die Konsequenzen des Historismus zeigten die in ihm angelegte Liberalität: mit der Ausweitung des historisierenden Betriebs auf das Ganze der Historie entstand jene allausgleichende Maßstablosigkeit, die, indem sie sich jeglicher Wertung enthielt, die geschichtlichen Erscheinungen relativ machte. Einfühlende „Selbstentäußerung", universales „Verstehen", unbestechliche Gerechtigkeit als „Objektivität", dies die Merkmale einer spezifisch deutschen Liberalität in der Form romantischer Ungeschichtlichkeit; auch in ihr wurde nicht das Geschichtliche als

solches, aber seine Ausprägung in eine politische, d. h. entschiedene Haltung (nach Art Herders oder Fichtes) aufgelöst.

Der Strukturzusammenhang von Romantik, Historismus und Liberalität wies sich andererseits in einem Bereich aus, den die romantische Schule allen anderen übergeordnet hatte: in dem der Dichtung. Die Romantik hatte sich ihren Namen im Hinblick auf den Roman, als das Organon der künstlerischen Weltschöpfung, gegeben: „Wilhelm Meister“ gehörte zu den „großen Tendenzen des Zeitalters“, durch die sich die Romantik bedingt wußte. Das kommende Jahrhundert wurde daraufhin ein „Jahrhundert des Romans“ — wie es für den Stil „das Jahrhundert der Malerei“ und für den Geist im ganzen „das Jahrhundert der Wissenschaft“ (im Sinne des cartesischen Rationalismus) war. Der Roman hat jedoch eine Liberalität der Seinsverfassung zum Grunde: er ist diejenige Kunstform, welche aus dem einzelnen für den einzelnen eine Welt entwickelt, ohne die übergreifende Verbindlichkeit des Dramas und der Lyrik, zugänglich für alle, die irgendeinen Zugang finden. Der vom 19. Jahrhundert anerkannte Vorrang des westlichen Romans beruhte eben darauf, daß dort die Gleichartigkeit der Individualitäten dennoch so etwas wie eine gemeinsame Welt hervorbrachte, während Deutschland, infolge seines Prinzips der Originalität, bei der ihm eigentümlichen Form des jeweils Einzigartigen, beim „Entwicklungsroman“ verharrte. Damit stellte sich erneut die Frage nach der organischen Individualität als politisches Problem:

Es war gerade Wilhelm von Humboldt, der hingegebene Analyst deutscher Kunstformen, welcher innerhalb dieser Problematik entscheidend in Funktion trat. Seine Provenienz hatte er im Mythos von Hellas, in Goethe und — wider Anschein oder eigenes Bewußtsein — in der Romantik. So machte er das Individuum — verstanden zwar im deutschen Gedanken der Originalität, aber orientiert an Goethes „Persönlichkeit“ — als solches autonom und zum Sinn der Gemeinschaftsordnung. Humboldts Stellung zum Staate erwuchs aus dem Pathos der B i l d u n g als harmonischer Ausformung der Individualität: da sie vom eigenständigen Individuum selbst betrieben und verwendet wird, hat der Staat keinen anderen Zweck als den Schutz des Bildungsprozesses, wird er zum negativen, untergeordneten, nachträglichen, mittelbaren Instrument der Sicherung. Aus dem Mythos von Hellas und der organischen Individuation entstand mithin durch romantische Verfälschung die deutsche Bildungsliberalität, der „II. Humanismus“, der als

bürgerliches Erziehungsideal das 19. Jahrhundert beherrschte. Humboldts Leistung erhielt jedoch dadurch ihren geschichtlichen Charakter, daß sie sich nicht in den Grenzen einer Theorie hielt, sondern unmittelbar in konkrete Politik umgesetzt wurde.. Denn das war nun das schwierigste Verhängnis der Romantik: die Verfälschung Preußens.

Preußen hatte nach dem Verfall unter Friedrichs Epigonen einen entschlossenen und aussichtsreichen Aufstieg begonnen: unter Fichte wurde es zur Mitte der Deutschen Bewegung überhaupt, unter Stein, Gneisenau, Scharnhorst zum Kristallisationspunkt zukünftiger Tendenzen; auch der Verlust des deutschen Stils hinderte nicht, daß in Berlin die preußische Form als letzte Gestaltung eigener Substanz entstehen konnte. Doch alles, was hier gewollt, begonnen und schon ereicht war, entartete zur Romantik: Fichtes erhabene Geschichtlichkeit versandete in romantischer Teutschtümelei, die Steinschen Reformen lösten sich auf im romantischen Liberalismus Hardenbergs, das Berlin der preußischen Generale wurde ein Feld romantisch-jüdischer Zersetzung, daran die Begründer der offiziellen Schulromantik ebenso tatkräftig Anteil nahmen wie der romantische Theologe Schleiermacher und der romantische Humanist Humboldt: hier verstrickten sich Romantik, Liberalismus und Restauration zu einem unauflösbaren Komplex ineinander, während noch Hegel, aller Romantik fremd, die Wirklichkeit des preußischen Staates feierte und zuletzt im oberflächlichen Widerspiel von Liberalismus und Reaktion unterging. So hatte die Romantik das Reich gleichsam sturmreif gemacht für die letzte und erfolgreichste Eroberung durch den Westen.

Von der französischen Revolution bis zum Wiener Kongreß breitete sich der Umkreis romantischer Meinungen aus; nach 1815 verwirklichte sich die politische Romantik — wie ihr Stilverlust — in der Abfolge zweier Phasen: als Restauration bis 1830, als Liberalismus für die Folgezeit, in der sie sich auf breiter Front mit dem Westen verbündete. Der Gesamtverlauf wich demnach in seiner Struktur von allen anderen Überfremdungen ab: die Romantik entsprang zwar der westlichen Dialektik des Ersatzes, sie wurde auch in Deutschland gewohnterweise vertieft und radikalisiert, doch nicht durch sich selbst überwunden, wie die klassische Form des Westens im 18. Jahrhundert. Ihre Funktion bestand vielmehr darin, das, was die Deutsche Bewegung für das 18. Jahrhundert verhindert hatte, im 19. Jahrhundert zu ermöglichen, nämlich die

Eingliederung des Reiches in das System der zivilisatorischen Entartung. Nicht die „Aufklärung“ des 18. Jahrhunderts hatte das verschuldet, sondern die romantische Verfälschung der Möglichkeiten; nicht ein „Rationalismus“, der in Deutschland Eingang gefunden hatte, sondern die Gebrochenheit des „Irrationalismus“, der mit falschen Fronten kämpfte. Aufklärung und Romantik, Rationalismus und Irrationalismus behielten darin als Erscheinungsformen des Westens ihre dialektische Zusammengehörigkeit; nur ihr Nexus kehrte sich um: erst die irrationale Verfälschung zermürbte Deutschland so weit, daß es der Rationalisierung nicht widerstand; von hier aus wirkte der deutsche Aufstand wie ein Zwischenspiel.

Die Zusammengehörigkeit scheinbar gegensätzlicher Erscheinungsformen bekundete sich durchweg in ihren Trägern. Schon bei den Begründern der romantischen Schule waltete sie vor; die Politiker brachten sie zur Vollendung: Humboldts Staatsgesinnung blieb nach allen deutschen und romantischen Umwegen liberal im westlichen Sinne; Hardenberg verband mit dem romantischen Pathos der Restauration die westliche Toleranz und führte ihr gemäß die Emanzipation der Juden durch; Metternich, der Exponent einer romantischen Politik, war ein perfekter Rationalist im westlichen Verstande, der vermöge besonderer Genialität die Romantik als das handhabte, was sie im Grunde war: als Soffitte des klassischen Westens. Auch jene westliche Sonderform, die den Rationalismus musterhaft mit romantischem Unwesen verband, die Freimaurerei, war im Prozeß der Verfälschung in einem kaum zu überschätzenden Maße beteiligt; alle Errungenschaften englischer Trivialromantik wurden von ihr und in ihrem Zusammenhang rückhaltlos aufgenommen, kultiviert und bis auf den Tag bewahrt.

Freimaurerei und Emanzipation der Juden, romantische Restauration und romantischer Liberalismus, Metternich, Hardenberg und Humboldt — aus dieser Situation entschied sich der Wiener Kongreß gegen das Reich und machte den deutschen Aufstand politisch zunichte. Seine Epoche, die Zeit der Restauration, war der sinnfälligste Versuch einer ungeschichtlichen Politik: hier hatte das romantische Verhängnis bewirkt, daß auch Deutschland es vorübergehend unternahm, die Geschichte zum Stillstand zu bringen und den Status quo einer erstarrten Lebensverfassung zu sichern.

Um 1830 verschob sich die Gesamtlage. Unter der neuen Einflußnahme des Westens, nach dem Tode Hegels und Goethes, dem Versanden der rückgewandten Romantik in Philologie und Historie

wandelte sich die romantische Restauration in einen rationalen Konservatismus, die romantisch-humanitäre Liberalität in einen Liberalismus westlicher Observanz: die geteilte Nachfolge Hegels entsprach der neuen Übernahme des klassischen Westens; das Wort hatte ein „Junges Deutschland“, das vom Protest gegen die Deutsche Bewegung lebte, — hatten die emanzipierten Juden, die sowohl eine letzte zynische Romantik (Heine), wie den extrem westlichen Liberalismus (Börne), wie den neuen Konservatismus (Stahl) und den Materialismus als Aufhebung des Idealismus (Marx) richtungweisend anbahnten.

Jetzt erst ereignete sich eine deutsche „Aufklärung“, sofern erst jetzt, infolge der romantischen Zersetzung des Reiches, die Errungenschaften westlicher Aufklärung rückhaltlos übernommen wurden: der Positivismus französischer Herkunft (Comte) und englischer Prägung (Mill) beseitigte als Endform der westlichen Einhelligkeit auch in Deutschland die letzten schöpferischen Ideen; die westlich bedingte Naturwissenschaft (Darwin) nahm allgemach den Charakter einer Theologie an (Haeckel), während die Theologie (Bibelkritik) sich zur Naturwissenschaft säkularisierte. — Die religiöse Reaktion, nachdem schon die Romantik das Konvertieren in Umlauf gebracht und den politischen Katholizismus begründet hatte, antwortete mit einer starren Orthodoxie: hier waltete das Verhängnis der Unentschiedenheit, in der die deutsche Metaphysik den Glauben der Offenbarung belassen hatte. Die weiteste Verheerung der Zeit leistete das Wachstum des westlichen Systems von Technik, Wirtschaft und Industrie, das sich von England aus den Kontinent unterwarf. Die zweite Hälfte des Jahrhunderts zeigte in Deutschland alle Züge einer westlichen Entartung: Zivilisation und Kitsch beherrschten das Ganze des Lebens.

Muß eigens betont werden, daß selbst in diesem Jahrhundert die deutsche Kontinuität nicht abriß?

Sie zeigte sich bereits in der späteren Romantik„ die oft, wenn man ihren Titel ernst nimmt, so nicht mehr genannt werden darf: hatten Hölderlin und Kleist überhaupt nichts mit ihr zu schaffen (da sie nur aus Gründen einer literarhistorischen Verlegenheit als Romantiker aufzutreten pflegen), so gerieten etwa Jean Paul und Novalis, beide vom besten deutschen Geiste, nur auf die Weise eigen-

tümlicher Tragik in den Zusammenhang der Verhängnisse: Jean Paul als Träger des trivialromantischen Unwesens, Novalis als Theoretiker der Poesie und des Staates. Was nichts dagegen besagen sollte, daß der „Titan" oder die „Hymnen an die Nacht" oder der „Heinrich von Ofterdingen" ebenso deutsch, wenngleich nicht ebenso geschichtlich sind wie die Hymne „Germanien" oder der „Prinz von Homburg". Die Faktoren der Zersetzung, das waren vielmehr die niederen Schwarmgeister, die ersten „Literaten" im spezifischen Sinne der Unverbindlichkeit und des berufsmäßigen Schwatzes, vor allen anderen Tieck und Friedrich Schlegel.

Diese Absonderung einer deutschen Kontinuität von der Zersetzung gilt ebenso für die spätere Romantik, die fast durchweg die Korruption des Ursprungs vergessen ließ. Erscheinungen wie Claudius und Runge, wie Eichendorff und Kaspar David Friedrich, an die sich auch das Durschnittsbewußtsein von „deutscher Romantik" gemeinhin wendet, leisteten in der Tat das stets Geforderte: die Überwindung des Fremden zu deutscher Geschichtlichkeit, das hieß an ihrem Orte: die Überwindung der romantischen Korruption im Rückgang auf einen tieferen Ursprung allen Zwiespalts. Denn hier begab sich die Entfaltung des „Gemüts" (wenn man darunter nichts anderes als die Urkraft der „Innerlichkeit" versteht); hier geschah jene radikale Einbeziehung der Natur, die als „Erdlebenbildkunst" (C. G. Carus) in Farben oder Worten jenseits der Korruption des englischen Gartens und all seiner Konsequenzen zu neuen Ufern kam.

Solche Entwicklungen fügten sich wieder der „Dimension des tiefsten Ursprungs" ein, wie sie bei Hamann sich eröffnet hatte — wie sie auch Schelling (der gleichfalls nur von ungefähr auf die Romantik stieß, um sich dann bald von ihr zu trennen) für sich weitertrieb: in der abgründigen Freiheitslehre, einer Annäherung an die deutsche Mystik, oder in seinen späteren Berliner Vorlesungen, die noch inmitten des Verfalls den lang vermißten Kampf der Deutschen Bewegung um Sinn und Inhalt der Religiosität austrug und sein Ergebnis als das geheimnisreichste Erbe des Jahrhunderts hinterließ. Von solchen letzten Ereignissen der Deutschen Bewegung aber ging es unmittelbar fort zu dem (nur für Deutschland wirksam gewordenen) Dänen Kierkegaard, zu Burckhardt, Nietzsche und Dilthey — d. h. zu jenen Gedanken, die aus einem tiefsten Ansatz des menschlichen Wesens den abendländischen Dualismus von Leib und Geist überwinden wollten.

Das alles geschah nun gewissermaßen insgeheim: als verborgene Geschichte und eigentliche Zukunft eines offenkundigen Zerfalls; doch widerstand dem Zeitalter auch eine andere und „aktuelle“ Weiterung der Spätromantik: aus der Ernüchterung, die 1815 über alle romantischen Freiheitskämpfer kam, erwuchs ein eigentümlicher, formal dem Westen zugeneigter, aber dennoch wesensdeutscher Patriotismus, hinreichend gekennzeichnet durch Namen und Titel wie Uhland, „Göttinger Sieben“, Burschenschaft. Was man dort wollte, das war zunächst „Restauration“, denn man wollte das Reich als große Monarchie; es war zugleich „Liberalismus“, denn man wollte, daß es mit einem „vollen Tropfen demokratischen Öls gesalbt“ sei (Uhland); es war des weiteren „westlich“, denn man plante das Reich als Nationalstaat und die Demokratie als „konstitutionelles System“; es war bei alledem endlich romantisch, denn man vertrat es mit einem erborgten Pathos vom Heiligen Reich und wollte die geschichtliche Tat — auf den Grundlagen deklamatorischer Übereinkünfte: 1848 zerschlug sich ein romantisches Projekt am starren Wunschbild eines Romantikers.

Gleichwohl zog sich das Motiv der nationalen Spätromantik weiter, wurde hin und wieder manifest bei Widersachern des Jahrhunderts aus deutschem Bewußtsein (Lagarde, Langbehn) und ging mit ein in den großen politischen Versuch, der ein Jahrtausend zu vollenden schien: in das Bismarck-Reich. Es bleibt die ungeheure Leistung Bismarcks, daß er in so aussichtslos verworrener Situation die „kleindeutsche Lösung“, die Einigung der deutschen Mehrheit durchsetzte und endgültig sicherte. Aber sein Staat war noch nicht, wie man glaubte, das Reich, sondern ein Abschnitt auf dem Wege dahin. Erreicht wurde die Einheit der partikularen Gewalten, verstanden als Bündnis der Dynasten. Erreicht wurde also im Grunde nur eine neue Ausgangslage, wie sie ähnlich schon zur Zeit der großen Wende gegeben war: erreicht wurde, was damals einige kaiserliche Apologeten als national-deutsche Staatsautonomie geplant hatten, — d. h. das beschleunigte und gedrängte Aufholen des ganzen westlichen Werdegangs für den deutschen Raum.

Bismarcks geschichtliche Größe aber wächst, je schärfer man die Widerstände faßt, die er zu solchen Zielen überwand. Sein Staat war nicht das Reich, weil es zum Reich nicht genügte, die Mehrheit der Stämme einer Zentralverwaltung zu unterstellen; Bismarck konnte aber nicht darüber hinaus, weil er seine Riesenkraft aufbrauchen mußte, um allein diese seine Tat gegen eine Welt

von Widerständen zu vollbringen. Ein „inneres Reich" der Deutschen Bewegung aber, dem er die politische Gestalt hätte verleihen können, war, abgesehen von verborgenen Wirksamkeiten, in romantische Zerstreuung verweht und der kompakten Verwestlichung gewichen.

Der Staat von 1871 hatte also keine Idee. Seine Maxime war die der nationalen Libertät, die von Westen her die Entwicklung des Deutschen Bundes und Bismarcks selbst bedingt hatte; ihm fehlte aber dazu, was den Westen beseelte: die Einhelligkeit in der Ersatzreligion. Die Forderung nach dem deutschen Mythos, die der lauteste Romantiker, Friedrich Schlegel, erhoben und mit dem Blick auf Goethe als halbwegs erfüllt verkündet hatte, traf die Sachlage nicht: die Deutschen des 19. Jahrhunderts hatten nicht nur noch immer keinen Mythos, sie lebten an seiner Möglichkeit energischer vorbei als jemals sonst; was ihnen blieb vom Mythos „Goethe", das war ein bürgerlicher Humanismus, den man sozusagen wie Feiertagkleider gebrauchte: als euphorische Begeisterung zu gehobenen Zwecken. Der einzige aber, der die neue Idee hätte geben können, Nietzsche, welcher nochmals und verspätet das Ganze einer Deutschen Bewegung krönte, sagte sich vielmehr los von diesem Staate: Bismarck und Nietzsche, die Polarität dieser Großen, beide unterwegs zum Reich, beide auf verschiedene Weise dem Westen zugewandt, obwohl zugleich das höchste Deutschtum verkörpernd, enthüllte die ganze Verworrenheit.

Wenn die westliche Ersatzreligion nicht ausreichte, wenn es den Mythos nicht gab und Nietzsche abseits blieb — wie stand es dann jetzt um die „Religiosität"? Man spielte hier und da mit der Idee eines „protestantischen Kaisertums" als dem Sinn des Reiches, doch wie hätte der Protestantismus in jener Schwebe zwischen Orthodoxie und radikaler Liberalisierung, überdies unter Ausschluß katholischer Volksteile und im endgültigen Gegensatz zu Österreich dergleichen austragen können? Das war kein geschichtlicher Ernst. — Der Katholizismus dagegen, seit der Romantik fortschreitend politisch geworden, parlamentarisch orientiert und rationell geführt, betrieb vielmehr die Obstruktion des Bismarck-Staates und erwarb sich das negative Verdienst, den „Kulturkampf" zu veranlassen — als eine unmittelbare Darstellung der Problematik. Von Religiosität im geschichtlichen Sinne konnte auch bei ihm nicht die Rede sein.

Viel dringlicher in solchem Sinne wirkte die abermalige Umschichtung aller sozialen Verhältnisse, die, hervorgerufen durch das rapide Wachstum der Industrie, in allen Sozialismen sich ankündigte;

so wurde der Marxismus als Erlösungslehre allerdings eine Stufe der geschichtlichen Religiosität: die Schwundstufe dessen, was die Deutsche Bewegung gewollt hatte.

Das also war die Wirklichkeit des Staates ohne Idee: ein halb demokratischer Nationalstaat nach westlichem Vorbild, durchsetzt mit Romantismen und ehrwürdigen Überbleibseln, grandios hineingebaut in eine Zeit des tiefsten geistigen Verfalls, innerlich erfüllt von einer überwältigenden Steigerung der Industrie und unfähig die inneren Aufgaben auch nur notdürftig zu erfüllen. Wäre dieser Staat geschichtlich seiner selbst bewußt gewesen, so hätte er gerade die Frage der industriellen Technik als das vom Westen aufgeworfene Zentralproblem der Zeit erkannt und auf deutsche Weise, d. h. mit den Mitteln der industriellen Technik zu lösen unternommen — und hätte zugleich die Lebensfrage der Ersatzreligion, des Sozialismus und der Religiosität einer Entscheidung zugeführt. Das unterblieb, und Deutschland ging wieder einmal starr bis zu Ende: im vorigen Weltkrieg fand das 19. Jahrhundert insgesamt sein Ende; den Kommenden hinterließ es zwar den einigen Staat, obwohl verheert und geschmälert, aber mit ihm die gesamte unerledigte innere Problematik von Anbeginn der Deutschen bis zum Einbruch der USA in das europäische Leben.

Im Weltkrieg aber nahm das Neue Reich seinen Ursprung: es war nochmals wie ein Sinnbild, daß 1914 zum ersten Male der Geist Hölderlins über die Deutschen kam (Hellingrath); das Neue Reich bestimmte sich aus der mythischen Idee seiner Geschichtlichkeit. Wie konnte es nach der ausweglosen Verwestlichung des 19. Jahrhunderts dazu kommen?

Das alte abendländische Reich entstand aus Aufgabe und Auftrag: die Aufgabe, eine Gemeinschaftsordnung der germanischen Stämme zu schaffen, war in ihm selbst naturgemäß angelegt; den Auftrag aber, „Imperium" zu sein, d. h. von der Mitte des Erdteils aus die Christenheit zu beherrschen, gaben sie sich nicht selbst, sondern ihn gab der Anwalt dieser Christenheit, der sie als überirdische Gemeinschaft vertrat. Es war dann der irdisch-überirdische Doppelsinn einer christlichen Gemeinschaft, der das Reich vom Grunde bis zur Spitze im Zwiespalt hielt: als Wirklichkeit arbeitete es fortschreitend an der Erfüllung seiner deutschen Aufgabe, als

Reich aber kämpfte es gegen den Doppelsinn seines Auftrages, gegen den Zwist der Idee — um seinen Bestand.

Von hier jedoch datiert der Wille und die Notwendigkeit, das Reich zu „rechtfertigen", es vor einer höheren Instanz, die vom gesamten Reichsverband als solche anerkannt ist, zu verantworten. Nachdem der Gott der Christenheit als anerkannt höchste Instanz des Abendlandes seine geschichtliche Macht verloren hatte, nachdem Deutschland zugleich als Wirklichkeit des Reiches versunken war, bedurfte es, wenn es das Reich sein wollte, einer neuen Rechtfertigung, die dem Wandel der höchsten Instanz entsprach. Diesem Wandel entsprach jedoch nirgends eine Möglichkeit, das Reich zu rechtfertigen, weil es im verwandelten Europa nur nationale Staaten gab, die ihr Recht mit Recht aus sich selbst ableiteten. Deutschland war daher ebenfalls unterwegs, aus sich einen nationalen Staat zu machen, der ihm sein Recht aus ihm selbst gegeben hätte. Der Weg wurde unterbrochen durch einen deutschen Aufstand: seine Gründe und Ursachen gingen zurück auf die Zeit der Wende vom alten Abendland zum neuen Europa und hatten zum Inhalt das Werden einer Idee, die weder dem alten Glauben noch der westlichen Verwandlung dieses Glaubens glich und sich vielmehr gegen beides im radikalen Widerspruch behauptete: das war die Idee der Geschichtlichkeit, die, vorbereitet durch umkehrende Einweltlichung des alten Glaubens und konstruktive Gedankenarbeit, das deutsche Volk mit seinen Spannungen des Ursprungs, der Tradition, des Raumes, der Sprache und Gestaltung, in die Mitte einer echten Welt rückte und zum Sinn einer mythischen Gläubigkeit verklärte. Diese Welt, begründet um eine mythische Sinnmitte, ausstrahlend „ringsum", berufen, dem Weg der Gesamtgeschichte Richtung und Ziel zu geben — das war die Gestalt eines geistigen Reiches, gestiftet im Aufstand gegen den Westen. Sie konnte keine Wirklichkeit des Reiches rechtfertigen, denn die bestand nicht, und wurde auch nicht, weil das geistige Reich noch immer nicht fest genug in sich beschlossen war.

Zweierlei machte die Schwäche der Idee aus: die Unentschiedenheit der höchsten Instanz und die Bewahrung des innermenschlichen Dualismus. Seitdem im Bereich der letzten Erkenntnisse der Mensch eine ihm selbst verborgene Beschaffenheit enthüllt hatte, wurde die Verborgenheit gleichsam immer weiter entlarvt: war der in das Selbst des Menschen eingekehrte Gott als höchste Instanz zunächst Vernunft und Geist geworden, so wurde er bald zur Geschichte und nachher zur Gesellschaft oder anderen Substraten seiner

selbst. Der fortschreitenden Entlarvung hätte die gewollte Rechtfertigung sich jeweils anpassen können, wäre nicht neben den Instanzen der Wandlung immer noch der alte Gott gehalten worden. In solcher Unentschiedenheit entstand die Idee der „Ideologie", der unentwegte Verdacht gegen ein falsches Bewußtsein, das sich über die eigenen verborgenen Gründe hinwegtäuscht, — entstand eine Sucht, die Verborgenheit immer tiefer zu entlarven: dies war der Atem aller scheinbar geschichtlichen Rechtfertigung im 19. Jahrhundert.

Dem ansteigend beschleunigten Prozeß der einander entlarvenden Ideologien setzte die Idee des neuen Reiches ein absolutes Ende: durch den Rückgang auf den letzten, unüberholbaren Grund der Geschichtlichkeit, auf die lebende Substanz des deutschen Volkes an und für sich.

Damit war zugleich der innere Dualismus von Leib und Geist in die Wesenseinheit des Lebens zurückgenommen und aufgehoben, d. h. ein anderer Prozeß der aufeinanderfolgenden religiösen, metaphysischen, wissenschaftlichen, biologischen und philosophischen Deutungen des Menschen beendet.

Im Zentrum des neuen Ansatzes aber stand die Überwindung der spezifischen Problematik des 19. Jahrhundert: die Schöpfung eines völkischen Sozialismus und die Eingliederung der entfesselten Technik in das Gefüge des Aufbaus. Darin gerade zeigte sich seine echte Geschichtlichkeit, denn nur auf romantische Weise geht es zurück, und was im Wege steht, kann stets nur überwunden werden. Hier geschah, was Deutschland je und je als Möglichkeit bewiesen hatte: die Überwindung aus gesteigerter Gegenwärtigkeit.

ABSCHLUSS: VOM SINN DES KRIEGES

Seit den Zeiten der großen Wende, ja, im Grunde von Beginn an blieb Deutschland jenseits westlicher Verständigungsmöglichkeiten: ein Deutschland, das vom Westen verstanden wurde, das mit ihm „Verständigung" betrieb, war jeweils ein verwestlichtes Deutschland; das innere und eigentlich Deutsche blieb dem Westen verborgen, und er haßte es darum, — sofern er es nicht als Musik, als Heimat der „Dichter und Denker" in den Geschäftsbereich seiner Gemütsökonomie einbezog. Weil er das je und je getan hat, half er sich zuletzt mit der Ausflucht vom „anderen Deutschland", in einem Gegensatz zum öffentlichen. Daß es zwar viele innerdeutsche Widersprüche gab, daß es nur diesen, den er haben wollte, gerade nicht gab, das weiß er nicht und kann es nicht wissen, da es jenseits seiner Verständnismöglichkeiten b l e i b t.

So muß das, was er gegen das Neue Reich vorbringen kann, genau so aussehen wie das, was er im Weltkrieg gegen das Bismarck-Reich vorbrachte, und genau so wie das, was er gegen ein Deutschtum, das er nicht verstand — und das war jedes eigenständige Deutschtum — immer vorgebracht hat: er weiß nichts anderes und kann nichts anderes wissen, weil alles andere jenseits seiner Verständnismöglichkeiten bleiben m u ß.

Es war genau der Geist des alten Westens, der Geist seines 17. und 18. Jahrhunderts, der bis zuletzt gegen Deutschland mobil gemacht wurde: der Geist des Rationalismus — gegen deutsche „Dunkelheit"; der Geist des Kalküls — gegen deutsche „Unberechenbarkeit"; der Geist des Liberalismus — gegen deutsche „Despotie"; der Geist der Toleranz — gegen deutschen „Radikalismus"; der Geist einer humanitären Brüderlichkeit — gegen deutschen „Rassenwahn"; der Geist der standardization — gegen deutsche „Barbarei"; der Geist der Säkularisation — gegen deutsches „Neuheidentum"; der Geist der Sekurität und des Status quo — gegen deutsche „Friedensstörung"; zusammengefaßt: der Geist der Z i v i l i s a t i o n g e g e n d i e G e s c h i c h t e.

Das westliche Dekret vom Stillstand der Geschichte war denn nicht nur ein Beschluß, sondern ein realer Akt: der Westen steht still; er steht immer noch dort, wo er im Weltkrieg und im 19. Jahrhundert, wo er vor der Deutschen Bewegung stand, und dort sollten wir ihn stehen lassen!

In der Tat: es wäre ein aussichtsloses Unternehmen, wollten wir dem Westen allen Ernstes zu verstehen geben, worum es in Deutschland geht. Er kann es nicht verstehen, weil ihm von jeher jede Einsicht darin fehlt, denn er will es nicht verstehen, weil er ursprünglich und wesenhaft ignorant ist.

Doch wir selbst sollten wissen, worum es in diesem Krieg geht: *daß wir ein Reich sind, welches die anderen nicht kennen können und wollen; daß wir das, was die anderen können und wollen, innerlich in einem großen Aufstand längst überholt haben; daß wir nach selbstverschuldeten Rückfällen und schwierigen Verhängnissen heute nur vollziehen, was wir immer schon waren.*

